

A-1352

ثقافة الهند

Vol. XLV Nos. 2-4 1994

المجلد ٤٥ - ٢

المجلد ١٥

١٩٩٤م

٥٩, ٢٤

ثقافة

جرائد علي

٥٤



المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

مجلة علمية، ثقافية، جامعة، فضلية

ثقافة الهند

العدد ١-٢

الجلد ٤٥

١٩٩٦م



المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

أزاد بوان ، نيو دلهي

الهند

إن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية منتظمة حرة لوزارة الشؤون الخارجية للحكومة الهندية انضمت عام ١٩٥٠م لإنشاء و تدعيم العلاقات الثقافية و التفاهم المتبادل بين الهند و البلدان الأخرى. و ضمن برنامج مطبوعات ينشر المجلس، بين ما ينشر، عدة مجلات ، ففي العربية ثقل الهند و في الانكليزية "Indian Horizons" و "Africa Quarterly" و في الفرنسية "Rencontre Avec l'Inde" و في الأسبانية "Papeles de la India" و في الهندية "Gaganachal" و كلها يصدر أربع مرات في السنة. و المراسلات المتعلقة بالاشتراك و دفع الأسس و بشؤون الطباعة و النشر توجه إلى:

The Programme Director (Pub)
Indian Council for Cultural Relations
Azad Bhavan, Indraprastha Estate
New Delhi - 110002. (INDIA)

و حقوق جميع المقالات المنشورة في ثقل الهند محفوظة فلا يجوز نشرها بدون الإذن، و الآراء التي تعبرها المقالات هي آراء شخصية للمساهمين و لا تعكس سياسة المجلس بالضرورة. بول الاشتراك للمجلات الصادرة عن المجلس بالآتى:

شدة السنة	الاشتراك السنوي	اشتراك ثلاثة احوام
٢٥ روبية	١٠ روبية	٢٥ روبية
١٠ دولارات	٤ دولارات	١٠ دولارات
٤ جنيهات	١٦ جنيهات	٤٠ جنيهات

تشرتها و طبعتها السيدة ميرا شاملكر المديرة العامة للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية - نژاد جوان - نيودلهي - الهند.
طبع في مطبعة فاب انتروبوليز - اتش - ٢٤. جرين بارك ليكتينشن -
نيو دلهي - ١٦ - ١١.

وئيس التحرير: الروفسور زبير أحمد الطاروقي

كلمة الناشر:

هذا العدد لـ **مجلة ثقافة الهند** يصلكم بعد مسعة منتين تقريباً لم تصدر المجلة خلالها بناءً على ظروف القاهرة و أن غياب المجلة لوقت طويل كهذا كان باعثاً لـ **خيبة أمل القراء** كما تبين من الرسائل العديدة التي استلمناها خلال هذه المدة .

ومايسعدنا كثيراً أن هيئة تحرير جديدة قد استلمت إصدار المجلة بتركيز مجدد على الأهداف التي توخيناها بإصدارها منذ تأسيس المجلس الهندي للعلاقات الثقافية عام ١٩٥٠ . ويحتوى هذا العدد على مقالات قاصّة كتبها **كتاب بارزون** حول **الهنوب المقتلة لعيادة المهاتما غاندى و ثنائيه** و أنها تؤكد أهمية فلسفة غاندى في عالمنا المعاصر . كما يحتوى العدد على مقالات حول موضوعات هامة أخرى مثل **العلمانية و الوحدة و التكامل الإجتماعى و الثقافى للهند و انطباعات أوروبا عن طاهر و أقبال كما يراه العرب** .

في مقالته تحت عنوان « **العلمانية في الهند** » يؤكد د. **فاسنت سانش رنيسر** المجلس الهندي للعلاقات الثقافية أن العلمانية مصطلح يتعرض لسوء الفهم أحياناً كثيرة و خاصة في سياق الدين . يمكن و يجب في الواقع التواضع في الهند أن يفهم بمعنى التسلسل بمبادئ « **دهرما** » الدينية الكونية . ومعتقداتها الأساسية التي اعتمدها الشعب عبر العصور . و يرى الكاتب أن الدولة يجب ألا تتميز بانحيازها إلى دين أو مذهب خاص .

و المقالة التي كتبها **سيد مظفر حسين برنى** حاكم ولاية هريانا و رئيس لجنة الأقليات سابقاً تحت عنوان « **وحدة الهند و تكاملها** » يعرض صورة كاملة للثقافة المركبة للهند بمختلف أنواعها . كما تتميز

المقالة بوصف شامل للنظم السياسية والإقتصادية والاجتماعية للهند.
كما تقدم بارثا ميتر في مقاله تحت عنوان «الفن والوطنية في
الهند» استعراضا نقديا شاملا للمدارس المختلفة للفن الهندي و التي
الاصواء على الأفكار المائدة و التأثيرات المحلية و الأجنبية فيه
بالمراحل المختلفة لتطوره .

وبنعكس تأثير الفلسفة طاغور و منه على العقل الأوروبي، في
مقال تحت عنوان «طاغور في البلدان الأوروبية» و كتبه مارتن
كامبتشين. و قد حاول د. نثار أحمد الفاروقي رئيس تحرير مجلة
ثقافة الهند سابقا تقديم مدى شعبية اقبال في العالم العربي،
و تقييم شروح الكتاب العرب لأفكار اقبال .

و في الوقت الذي نقدم فيه هذا العدد لمجلتنا العربية نتطلع
للملاحظات و مقترحات القراء. واثقين بانها ستساعدنا في جعل هذه المجلة
أكثر جديدة و متعة

ميرا شانكار

ناشرة ثقافة الهند

و المديرة العامة

للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية

نيو دلهي

١٤ مارس ١٩٩٦

كلمة التذكير

المثل العليا والمبادئ الأخلاقية والإنسانية ليست اختكاراً لأى أمة أو قوم أو منطقة ، وكذلك دعائها لا ينتصرون إلى بلد دون آخر بل أنهم ينتمون إلى العالم قاصية ، وذلك لأن العالم كله يستمد المثل العليا والأخلاق العميدة من أفكارهم وفلسفتهم. كما لا تكون رسالتهم مقصورة على عصر دون آخر بل هي رسائل وضيئة السلة بكل زمان ومكان وببناءً على ذلك لا يمكن لأى أمة أو قوم أو منطقة أن تدعى بأن شخصيات مثل المهاتما غاندى وإبراهيم لينكون ومارتين لوتر كينج و مولانا أبو الكلام آزاد والأم تويضا تنتمى إليها دون غيرها .

والجزء المشتركة لهذه الشخصيات كلها نتمثل فى تمسكها بالديمقراطية والتسامح وعملها الدؤوب على إنقاذ الإنسانية من الظلم والإستغلال والإستعباد والتعصب والنفرة العنصرية من مختلف الأنواع والأشكال .

وعددتنا هذا يحتوى على مقالات عديدة خاصة حول الزعيم والمفكر العالمى الراحل المهاتما غاندى ، وذلك بمناسبة الإحتفال بذكرى ميلاده الخامسة والعشرين بعد المائة . فلم يكن تأثير هذه الشخصية العظيمة مقصوراً على مجتمع شبه القارة الهندية بل أنها أثرت على العالم كله فكرياً وفلسفياً .

للمهاتما غاندى يدعو طويلاً حياته إلى الحرية وعدم إستغلال القوى للفقير أو القوى للضعيف وعدم النفرة العرقية ودعا إلى الإنصاف والتسامح والسلام والمحبة والوئام. وتتمنى فى أشد حاجة لمثل هذه

الشخصيات الوفية و المخلصه للانسانية جمعاء و رسالاتها الخالدة في
عالمنا اليوم الذي بالرغم من شعاراته الزائفة للتقدم و التحديث في
سجال العلوم و التكنولوجيا مازال يعاني من ويلات الصروب
والإختلالات التي تذهب فيها أرواح الأبرياء سدى، يعاني من إستغلال
القول القوية المتقدمة للدول الضعيفة التامية، يعاني من انتشار
الفرقة والفساد داخل أمة واحدة و داخل بلد واحد، ولايكننا الإستغناء
عن هذه الشخصيات و رسالاتها إذا كنا نسبو لتحقيق نجاح في بحثنا
المستمر عن عالم أفضل يسوده السلام و المحبة و الوئام و يحللي
قبة الجميع بتخصيب عادل من الرخاء و الإزدهار.

د/ زهير أحمد الفاروقي

مجلة ثقافة الهند الفصلية

المجلد 19 العدد ٢ - 1
١٩٩٨م

محتويات العدد

— كلمة الناشر

السيدة ميرا شانكار

— كلمة التحرير

د/ زهير أحمد الفاروقى

موضوعات عامة

— العلمانية و الطائفية فى الهند

٢٢ - ١ فاسنت ساتي

— وحدة الهند و تكاملها

٧٢ - ٦٤ مظهر حسين پورتى

مقالات خاصة حول غاندى

— غاندى و الدين

٩٩ - ٧١ ب - موهنتا

— المهاتما غاندى : روح الشعب

الهندي و ضمير الإنسان

١٠٤ - ١٠١ قام شان پونغ

— ماذا أراد غاندي بمساتيا جراه

١٠٩ - ١٠٥ أرون غاندي

— فكر غاندي و أهميته

١١٢ - ١١٠ القاضي فيليب انوارو ارتشر

— سئل غاندي العليا و المجتمع المعاصر

١٢٥ - ١١٨ جي . ل . بيريس

— فلسفة غاندي للاسقف

١٣٢ - ١٢٦ ماريشا استيجانياتشر

شخصيات

— طاغور في قارة أوروبا

١٤٢ - ١٣٢ مارتن كاميتشين

— اقبال في العالم العربي

١٥٠ - ١٤٤ أولنثار أحمد الفاروقي

— الشيخ العلامة الميمني

١٥٩ - ١٥١ عطية بنت خليل الانصاري

أدب و فنون

— نبذة عن فن الغزل في الشعر الأردني

١٧٨ - ١٦٠ يوسف عامر

— الفن و الوطنية في الهند

٢٠١ - ١٧٩ بارثا ميتر

استعراض المكتب

— أهمية السيرة الطبية لعالم البشريّة

٢٠٤ - ٢٠٢ خمسم النمنن أمانة الله

العلمانية والطائفية في الهند

بقلم : السيد / قاضية مائتي
رئيس المجلس الهندى للروابط الطائفية

قبل أن نتحدث عن التعريف الحديث للعلمانية كما وضعها وأوضحها جورج جاكوب مولينوك (GEORGE JACOB MOULINOK) في 1881م بمعنى الإنطوائية للديانة والدولة مع إنكار وجود الله، سيكون آخرى أن نحن بتطور هذه الفكرة ليس في العالم المسيحي حسب وإنما في كافة المناطق التي تسيطر عليها الديانات الأخرى.

يقوم مفهوم العلمانية بكاملها أساساً على معالجة المتطلبات للحياة عكس تلك التي تعتمد على القبول التام والثابت لمفهوم الأعلى (يسمى الإله بوجه عام) ويحكمه القبول بقانون السلوك الذي يعتمد على الهداية أو الأوامر من الذات الأعلى كما نطقها الرسل والأنبياء أو تجسدهاته في شكل الإص أو المظاهر الأخرى وعندما يتم القبول بهذه البنية يزداد التصليب بمرور الزمن إذ أن اتباع هذه المفاهيم الفاسدة والقواعد الإلهية التي تدعى الديانة يضلون الانقاء على الدوام الراهن بصفة عادية و يتألمون أي فكرة جديدة تهدد بالنيل من استقرار هذه البنية.

ه جديد بالذكر أن كافة الديانات تقريباً ظهرت إلى حيز الوجود كشورة بعد النظام الراهن و بشدة. للتصرف بالمعتقدات مقابل مظاهر اللاعقلانية لطريقة الحياة المراكدة و مع ذلك فإن المفاهيم الخاصة للجنة تعرضت للركود على أيدي أئمتها، وأنه من الإحسر أن نفهم أن مؤسس كافة الديانات بينما قبلوا بوجود قوة أعلى كمبدع و خالق للكون بما فيه البشر أنهم أوضحوا المفاهيم السائدة في ذهنهم من ما يتعلق بخلق الأرض و حركات الكواكب و الشمس و ما إليها و ذلك في سياق

تفسير المظاهر الطبيعية ونموها العلمي و يصبح نقيض الشيء بمضمون.
 القضايا الإنسانية الخاصة بمخالفات الأسرة و التجارة بين الأشخاص
 وطريقة السلوك و القواعد التي يجب اتباعها لمجتمع منسجم و سعيد.
 و الأمر الأساسي الذي تقوم عليه جميع الديانات هو أن هذه
 الديانات تقدم حلاً مقبولاً للتضارعات الإنسانية الفالدة ليس من سلوكه
 في هذه الحياة التي يعيشها في الإطار الإنساني لمحب و إنما عن قلقه
 عن الحياة الأخرى و رقبته في العصور على السرور و الفرح الدائم.
 و رغم كل المنطق العقلاني لم يتمكن العلماء و الماديون من الإجابة
 المقتمة على التساؤلات من الحياة قبل الميلاد و بعد الموت، و يوجد هذا
 الجواب لدى كافة الديانات مع تأكيد من الرسل و الكهنة بأن الإنسان
 طالما يتبع قاعدة الحياة الصحيحة حسب هداية دينه فإن مستقبله في
 عالم "الآمل" (الله) مضمون بكافة المباح و السرور الدائم و حتى أن
 ولادته الجديدة تعتمد على أعماله في هذه الحياة. و من ثم يعتبر القبول
 بالآل الواحد و الصراط المستقيم الذي أهدى إليه سبلوا الذات الآمل
 و حسن الحياة الأخرى هي المعايير المشتركة الثلاثة لكافة الديانات.
 ولما يتم القبول بالبداء الأساسية المذكورة أعلاه توضع
 مجموعة كاملة للمقوس والعادات و الاحتفالات و طرق العبادة للحياة
 اليومية و الإيمان الثابت والمقيدة المتواصلة في الذات الآمل و من
 يمثلونه. وهذه العوامل هي التي تربط المجتمع ربطاً وثيقاً و على أساس
 هذه المقامير والقواعد و الأعراف تقوم المجتمعات و الهياكل الخاصة
 بوضع هوياتها البارزة و تتمسك بها متمسكة ليست لجره الدفاع عن
 نفسها و مشيرتها ونسبها و إنما لتوسيع نطاق نفوذ إعتقادها وثقتها
 من أجل الزيادة في قوتها الدينية. و من ثم شهد التاريخ النزاعات
 العنيفة و المروء و الإختصاصات مميزة شائعة للعهد القروسطي.
 ولما تعرضت الأفكار الدينية المبنية على المعرفة و النظريات
 الخاصة بمهددا للتحدي الناجم من نمو المعرفة العلمية والثقنية من
 العالم يصيب المفترحات و الإكتشافات مثلاً بتعلق بالكون و السبب
 و علم التشريح الإنساني والعنسى الأفضل في مجالات علم الحساب
 و الكيمياء و الفيزياء فبدأت أراءات معظم الأفكار الدينية تنفس من
 قوتها و نفوذها. ونحرف أمثال فيليبو و كوبرنيكس عن الظاهرة الفلكية،

العلمانية و الطائفية في الهند

وفي الفترة التالية من إكتشافات كارتيز و نيوتون إلى نظريات النسبية لأينشتاين.

وكما نذكر آنفا فإن أنباع الديانات وخاصة الكهنة في كافة الديانات تقريبا أكدوا على الذبوعمة و استحالة الذلأ فيما يتعلق بالعقائق المذكورة في نصريحات مؤسسى تلك الديانات ، وعليه فإن أي تحدى لتلك العقائق كان يعتبر تجديفاً و باغضاً مستوجباً للعقوبة و حتى عقوبة الموت فسي بعض الأحيان. ونظرا لذلك فإن الدولة أو السلطات المسئولة التي تعالج الحياة الدينية اضطرت لمحاذاة موقف صلب عضال للسلطات الدينية مثل الكنيسة. وكول نتيجة لهذا الكفاح بدلت السلطات الرسمية تنفصل عن الكنيسة التي كانت أولا تحت سيطرة الملك وثانها تحت سيطرة البرلمان و تم التوصل إلى نظام بأن الدولة سوف لا تتدخل في الأمور الروحانية وتحتون الكنيسة وتقبل بسلطة الكنيسة في تلك الأمور. ومقابل ذلك سوف لا تتدخل الكنيسة في القضايا التي تتعلق بالحياة المادية و كذلك الحالات المختلفة للعلوم و التكنولوجيا و الصناعة و التجارة و الطب حيث نشهد تقدم المعرفة بخطى حثيثة وتتحدى النظريات المقبولة من ذي قبل.

ومن ثم اعتمدت الدولة في أعمالها في عدة مجالات طريقة علمية تسمى بمصفا عامة "العلمانية" وانها في معظم العالم المسيحي تبنت بسلطة الكنيسة في الأمور المتعلقة بالمعتقدات الشخصية. ومنظم هذه الدول تقبل المسيحية كديانة رسمية لو أنها تملك بالمامية العلمانية في أعمالها ولا تدعي بذلك فقط.

إن كلمة "العلمانية" التي يعود أصلها إلى الكلمة اللاتينية (SCIENTIA) تعني الشيء الذي يتعلق بالأمور الدينية التي تتميز عن الأمور الروحانية و الكنيسة. والآن قد اكتسبت مفهومها ثم توطئعه في عدة فوايمس ألا وهو نظرة للحياة مبنية على المبدأ القائل بأن الديانة و الاعتبارات الدينية يجب تجاهلها أو التخلي عنها عن قصد أو نظام للأخلاقية الاجتماعية التي تعتمد على المبدأ القائل بأن المعايير العقلية والسلوك الأخلاقي يجب بمديدها بوجه خاص بتدوين مراجعة الديانة والوضع الآن بخصوص العالم المسيحي عبارة عن نظام موهى أقل و أكثر بين القضايا المتعلقة بالإيمان و كذلك العقيدة

في الحياة الأخرى و الميزات الدولة التي تتبع المبادئ العلمانية وبين
 الكنيسة التي ترفض معالجة البارزة التي يتعمد عليها هذا الإستقرار
 هي- قيم الحياة الأخلاقية الحسنة التي هي من بين تعاليم الديانة
 وحسن الجوار و الصداقة و الأخاء و المحبة و الأمانة و الصدق و السلوك
 السليم. وهذه هي المبادئ الأساسية التي يشاطرها معظم الديانات
 و كذلك تم قبولها كمبادئ الأساسية لسيطرة القانون المطلوبة للمساواة
 و الحكم من قبل الدولة. ولذا قد أصبح العالم السبهي نموذجاً للعلاقة
 المتسجمة بين الدولة و الكنيسة. والآن دعنا نأخذ حالة الديانة
 الرئيسية الأخرى و هي الإسلام ، وذلك لأنها أيضاً ديانة ساسية و كما
 نذكر مراراً في القرآن الكريم ليس الإسلام إلا تأكيداً وإيضاحاً للطريق
 التي أرشد إليها الأنبياء والرسل الأسبقون للعالم السامي مثل سيدنا
 إبراهيم وموسى ويعقوب وعيسى عليهم السلام و الآخرون ؛ وأنه يبدأ
 بنفس القصة لبداية الانسانية بآدم وحواء وقانون الحياة المتشدد في
 توجيهات و تعاليم هؤلاء الرسل. وجدير بالذكر أن مؤسس الإسلام
 نفسه ذكر مراراً بقتل لهرم إلا رسولا يبلغ رسالات ربه عن الحقيقة
 الخالدة التي أوحيت إليه بواسطة الملك جبرائيل لكي يعرف الناس
 بالمقيلة الخالدة عن الذات الأعلى وعن الحياة الدنيوية وحياة الآخرة.

وجاء في القرآن الكريم الذي أنزل بشكل الوحي خلال الفترة
 الممتدة على حوالي ٢٢ سنة أن هذه الحقيقة التي توحى إلى الرسول
 سبق أن أبلفها الخالق الأعلى إلى المجتمعات المختلفة بواسطة الرسل
 الذين اختارهم من بينهم ليخبروهم عن سواء السبيل في لغاتهم
 المختلفة. ويشير القرآن إلى معظم الرسل الساميين الأولين و يذكر أن
 هذه هي نتائج قليلة من الكثير من الرسل الذين بحثوا إلى المجتمعات
 الإنسانية وقد ذكر أنه لما انصرف الإنسان بوجهه عن الصراط المستقيم ،
 أرسل الله رسولا ليهديه إلى الصراط المستقيم مذكراً بأنه إذا لم يتبع
 هذه الخطوط الإرشادية سيتعرض لعقوبة صارمة ، ليس في هذه الحياة
 فحسب وإنما في الحياة الأخرى أيضاً. وقد دعى الناس مراراً إلى أن
 يتكروا منطقياً في المعتقدات والعادات الغير المنطقية و المستعكة التي
 قد وقفوا في حقها وأن يتقبلوا بصحة الخطوط الإرشادية الجديدة التي
 أوحىها آخر الرسل ، و في واقع الأمر أن العرب الذين كانوا ينتمون

العثمانية والطائفية في الهند

إلى القبائل الصغيرة ويعبدون آلهتهم الخاصة و يؤمنون بعبادتهم الخاصة كانوا يطالبون أدلة قاطعة بشكل المعجزات و خوارق العادة من الرسول. و لكنه نادرا ما جاء بلى خارق للعادة طيلة حياته، وذهبهم قائلاً: هل يمكن أن يكون هناك خارق للعادة أكبر من الشمس والقمر و الأرض و كذلك الإنسان نفسه. و سخر منهم أيضا متسائلا: ماذا حدث للمعجزات التي جاء بها الأنبياء الأوتل ؟ هل اعتقدوا بها ؟ وفي الواقع أقم يقتلوا أحدا من الرسل ؟ (مشيراً إلى المسيح) ومن ثم كان الأمثال بدرجة أكبر على منطقية المعجج المؤيدة للخطوط التوجيهية والمبادئ المفتتة بحياة مرهية كما وردت في آيات القرآن الكريم والمبادئ الأساسية للإسلام تعتمد على أركان مثل التوحيد والنبوة و الآخرة . و أن الله (الذات الأعلى) لا يشهد بأي شكل ولكن له صفات بارزة كالربوبية و الرحمة و الهداية والعدالة في الدنيا والآخرة.

وعلى الرغم من هذه المبادئ الأساسية والواضحة و قانون الحياة الذي يعتمد بدرجة رئيسية على المساوات والمنطقية إلا أن اتباع الإسلام و علماء الدين بصفة عامة إتخذوا مواقف متصلبة في تفسير التعاليم القرآنية: و رفض العالم الذي خضع لقانون الإسلام أن يقبل بلى فكرة جديدة مبنية على التحقير العلمي وقاوسوا بصورة دوغماتية و متعصبية حتى الاستفسارات الأساسية للغاية.

وهذا الموقف كما ذكر أعلاه يتعارض مع روح القرآن ونهائيه العكسية بكاملها و لدينا أمثلة كافية للمتعصب الذي أظهره البعض من أتباع الإسلام،

أما فيما يتعلق بالعالم الإسلامي، فجاء النعدي العقلي الوحيد من العصرية في عهد كمال أتاتورك في تركيا مما أدى إلى درجة كبيرة من التحول. ونفس الشيء حدث في دول الشمال الأفريقي مثل مصر إلى حد ما. وتشاهد كذلك نفوذ العصرية و الأفكار العصرية في دولة إسلامية مثل اندونيسيا ولكن العالم الإسلامي لا يقبل 'الإسلام' ديناً لدولة لحسب و إنما يدمى بالتمسك بالمبادئ التي وضعت قبل ١٤٠٠ سنة بغاية من التمسك والتعصب حتى اليوم ويرفض أن يقبل أي مبدأ علماني حتى لإدارة الدولة. وفي الحقيقة، كما حدث في العالم المسيحي الذي هو أيضا من الديانات السامية يمكن للإسلام أن يتقبل أي مبدأ

علامتي بسهولة أكثر بسبب العالجة المنطقية الأساسية في القرآن بالذات وأن يحدث تعاملًا متسجما بين السلطة الدينية و الدولة العلمانية. غير أنه لأسباب شتى، ومن أهمها العوز للتعليم لدى الجمهور و شزمة استغلال المذاجة الدينية لدى السلطة السياسية ، نجد أن العالم الاسلامي بالجملة مازال يضل أن يدخل لوقعة الشيورراطية حتى في الأمور المتعلقة بإدارة شؤون الدولة و يرغب أن يقبل العلمانية إما كشعب أو كدولة.

ثم نأتي إلى الجزء الباقي للعالم الذي تسيطر عليه الديانات الغير الصامية مثل الديانات التي تتبع مياديه طريقة الحياة المألوفة منذ عهد كتب الفيدا و هي التي تشكل الأساس لمعظم تلك المياديه.

وكانت المياديه الفيدية التي وصفت في الأزمنة السحيقة مبنية على المفاهيم الواسعة جداً ليس عن مجرد الحياة في هذا العالم وإنما عن الحياة المتعلقة بالطبيعة بأسرها والكون و كذلك التامل عن الحياة الأخرى. و الفكرة المركزية لفلسفة الفيدا هي حوار منطقي متواصل مبني على التنازلات و الإستفسارات و ليس القبول بتي نصريح كالعقبة النهائية. والواقع أنه لا يوجد هناك أي كاتب خاص أو نبي قد تم القبول بقواله أو بياناته كتصريحات نهائية وثابتة أو قد تم ادراجها في كتاب خاص بهذا الشكل. ويعتقد الناس أحياناً أن "مانوسمترتي" هي وثيقة كهنة، ولكن كما ذكر في مانوسمترتي بالذات يوجد هناك عشرات من المانو أي مائع القانون ويعني هذا أن مانو ليس رجلاً خاصاً ولكنه في الحقيقة وزير للقانون. وقد ذكر مراراً أن طالب الحقيقة يجب أن يسأل بذهن تعليلي إذن لفظ يمكن له أن يصل إلى معرفة سابقة على أيدي المعلمين المتفكرين. وقد ذكر هذا بشعبه جميل في مقطوعة معروفة من "هيننا" كما يلي :

"اعرف ذلك بالسجود

وبانتعيق وبالخدمة ، والعقل

الذي يدرك الحقيقة ، ويرشدك

إلى تلك المعرفة "

ولذا فإن مفهوم الديانة الذي يتبع من فكرة الفيدا لا يخلو لفظ من تعصب بل يوجد فيه استعداد ليس للتوفيق بين المدارس الفكرية

العلمانية و الطائفية في الهند

المتشكلة و إنما لقبولها أثناء البحث عن السقطة وطريقة مناسبة للحياة. إن كلمة "دهرما" التي يخلط المرء بينها وبين العناية وبظن أحيانا يكونهما مرادفتين تعنى في الواقع طريقة للحياة كاملة تعاضد على الجميع.

كما أن كلمة "دهرما" لا تمل فقط على مجرد التعميق من "الأعلى" وإنما عن كافة جوانب الحياة في هذا العالم وما بعده و تدل كذلك على واجبات أعضاء المجتمع الانساني ، ليس من المحض تجاه البعض وخاصة أعضاء الأسرة ولكن الواجبات في مجال الحياة العامة مثل واجبات الحاكم تجاه رعيته. وهناك طريقة السلوك الملموسة التي وضعت للحكام في شئون الدولة لاسيما تلك التي لها صلة بالرعية أو الشعب. وقد ذكر بشعور رائع كالآتي.

"في سعادة الرعية فقط

يمكن أن ينال الملك سعاده

وفي رفاهية الرعية فقط

يمكن أن يجد رفاهيته

لا يمكن للملك أن يفكر في رفاهيته الخاصة فقط

بل عندما تكون الرعية مسرورة

إنه فقط يمكن أن يجد رفاهيته الخاصة.

ذكر سرارا وشكرا في سائر الأدب القديس بأن زعماء المجتمع يجب أن يفسحوا نموذجاً للسلوك الصحيح لأن الناس يحاكمهم بصورة عاجية. ونجد ذلك في "فيتا" بعبارة جميلة كالآتي:

مهما يعمل شخص خائن يتبعه الآخرون وسما يظهر بحمله يتبعه الناس ، وهذا نفس ما يقوله المثل "الناس على دين ملوكهم"

والكلمة "دهرما" تستخدم أحيانا لوصف الميزات الطبيعية للأمور الحيوية وغير الحيوية ، "كلونا ماهرما" ولذا فإن كلمة "دهرما" في تطبيقه الأوسع قريبة من كلمة "العلمانية" في محتوياتها و شكلها معاً. ويحدث الارتباك حينما تستخدم كلمة "دهرما" بتساوٍ مطلق في مفهوم الديانة ، وكما ذكر أننا فإن الصورة تقتصر على معنى الحقيقة بالأعلى وكذلك بالحياة في هذا العالم وما بعده. و في السياق الهندي لذلك سيكون من الخطأ لونتير كلمة "العلمانية" مترابطة للاصالة

بالديانة أو الرغز للديانة.

وأقصى ما يمكن أنه لا يمكن محاولة كلمة "الديانة" مع "سامبروايا" أو "بانث" ويمكن لأحد أن يقول بسهولة أن الحكومة يجب أن لا تنحاز إلى متبذة خلسة. وفي هذا السياق لا يصح مصطلح "سرو مهورا بهاف" (الاحترام المساوي لكافة الديانات) فكما ذكر أن كلمة "دهراما" تشمل و تمتد على مجموعة الحياة كعد كبير مثل كلمة "العلمانية". وكما لا يمكننا القول بأن العلمانية تدل على مفهوم الاحترام المساوي لكافة أشكال العلمانية إذ أنه بعضي تناقضا في المصطلح، لا نستطيع القول بأنه يوجد هناك مصطلح كالاحترام المساوي لكافة الديانات لأن الكلمة دهارما تستلزم بنفسها "سامانتا" (التعاون) وسامابهاف (الانسجام). وفي هذا السياق عندما يعادل بعض الناس كلمة "دهراما" مع "الديانة" واعتمادا على النظرية المقبولة للعلمانية وهي الإنكار للديانة هي شئون الدولة يبدأ في الدعاية بأن الدولة أو مؤسساتها السياسية لا صلة لها بالديانة أو يجب عليها الابتعاد عنها فهو يدمر إنكار الروح الكاملة وطريقة الحياة التي مازال يعتمد عليها التراث الثقافي والانسجام المتواصل للهند. عبر ألوف السنوات أن "بها غفات قيتا" تعتبر من القيمات التي تنعكس فيها روح الأفكار الفيدية والمعرفة و أن التفسير المذكور للعلمانية يتعرض بوجه مباشر مع ما ورد في هذه الفصيدة المعروفة حيث تقول- ياسليل البهارتا (الهند) حيثما يكون سقوط "دهارما" و هوخر "اللاهارما" فلنرى أظهر في شكل من الأشكال.

وواقع أن "لميتا بالذات يذكر أن هذه المعرفة من المقبلة العلمية لوحدة الجبراهمان" والعياة والطريق التي فتعلق بالسلوك الصحيح والحياة الأخرى المعتمدة على السلوك أو "كارما" في هذه الحياة قد اصطلحت للكهنه الآخرين مثل "فيتاسوان" ومانوو "اكشاكو" ثم تكررت هذه الحقيقة نفسها مرة أخرى لنفع الإنسانية على لسان "ارجونا". ويمكن لأحد أن يلاحظ المسألة بين ما ورد في غيتا وفي القرآن الكريم بهذا الصدد لو أن بيان غيتا جاء مبكرا بكثير من القرآن الكريم. ولذا فإن العلمانية في الهند يجب أن تعنى التمسك بمبادئ الديانة الكونية ومبادئها الأساسية المتوارثة منذ ألوف السنوات والتي تعتمد عليها

العلمانية و الطائفية في الهند

الحياة الكاملة للهند اعتمدت كمالاً.

في الحقيقة أن فكرة مهارما بعضاها الأوسع تقبل قبولاً أكثر من العلمانية بوجود وممارسة جميع المدارس الفكرية والعلمانية بصرف النظر عن أصلها ومنشأها وأنها لا تتسامح مع تلك المدارس فحسب . وإنما تقبلها كجزء لا يتجزأ لمفهوم أوسع للإنسانية . وفي هذا تكمن القوة الحقيقية للعلمانية الدينية في الهند . وقد ورد هذا المفهوم بشكل مختلف في البيانات المروية كالآتي :

هو الوحيد - يدعو العقل بالسماء عديدة .

و أنا لأبيل الناس بالشكل الذي يعمد وثني فيه .

و كما يذول الماء من السماء ويجري في الأنهار الجديدة

و يتجمع في البحر نهائياً فإن العقائد والعبادات على اختلاف

أشكالها تصل بالمرء إلى نفس الذات الأعلى الخالدة .

وهنا تكمن مسألة الطائفية في الهند في البداية أخذت الطائفية

شكلاً من الخِزاع بين المجتمعين الرئيسيين أولهما يتكون من أتباع

الإسلام وثانيهما يتكون من أتباع طريقة الحياة الفيدوية التي يسمى

"بهندوغيرما" ولكنه مركب لمعتقدات عديدة . وهذا يجب إزالة الارتباك

الذي نتج عن كلمة "هندو" . نشأت هذه الكلمة من الخطى الفارسي لكلمة

"سندهو" ونفس هذه الكلمة تنطق في اللغة اللاتينية كـ "اندوس" . وأنها

في اللغة الفارسية من عهد "الميسن" أي اللغة الزرابشتية كـ "هندو"

فصرف "س" تهديل بـ "ه" و هكذا أصبحت الأرض المحيطة بنهر هندوس

(INDIA) . وأصبح الشعب الذي يسكنها (INDIAN) لدى الأفاقة وكلمة

العالم الغربي . وكذلك أصبحت الأرض المحيطة بنهر هندو (سندهو)

"هندوستان" (ستان - معناه الأرض) والشعب الذي يسكن هنا سمي

"بهندوس" . وهناك مقولة هي "الميسن" يعود أصلها إلى عهد حاقيل

الأفاقة بأن شخصاً من البراهمة اسمه "فيلسا" جاء من هندوستان

ولم يكن هناك رجل فكى مثله . والكلمة "هندو" لا يوجد ذكره في أي

كتاب يتعلق بالثقافات الهندية أمثال "الفيدا" و"يهافود غيتا" و"ابانغيد"

ومسمة "راماين" و"مهابهارت" أو في أي كتاب مقدس قديم آخر . وكما

أنه من التسمية خاطئة أن يقال أن ديانة الشعب الهندي هي (INDIAN)

من الخطأ أن يقال أن ديانة شعب هندوستان هي (HINDU) . وعلى وجه

التمديد أن هندوستان الحقيقية هي الأرض التي تقع حول نهر سندھو (الندوب) أي حيث تقع باكستان الآن و هكذا يجب أن يسمى الشعب الذي يسمونها "بهنوس"، و قدموا الشرورة لإزالة هذا الارتباك لأن هذه الكلمة تستخدم لوصف الديانة والجنسية الهندية في آن واحد.

لا يوجد في العالم بلد يسمى الدولة المسيحية أو اليهودية أو إسلامية لو أن الدولة تحبل ديانة خاصة كديانة رسمية لها، وهكذا لا يمكننا أن ندعو الهند "كدولة هندوسية" لو أن أغلبية السكان تتبع تلك العقيدة الخاصة و يمكن إزالة هذا الارتباك إذا قبلنا المفهوم الأوسع لكلمة "سانتانانا دھارما" لوصف ديانة أغلبية الشعب الهندي، ولو يستمر الناس في إصرارهم على استخدام كلمة "هندو" كمصطلح لوصف الديانة فيجب أن يتركوا استخدامها لوصف "الدولة الهندية"، ورفضها الدستوري بالذات بأنها الهند وهي "بھارت"، ونال الجانب السلبي للهندوسية تأكيداً متزايداً خلال فترة السيطرة الإستعمارية للإمبراطورية البريطانية لأنها وجدت في ذلك طريقة ناجحة للإطعام بين المهتمين يمكن أن يبقوا و بكافهما معاً بإسقاط سلطة الاستعمار البريطاني كما حدث في عام ١٨٥٧م.

وهناك عامل مهم جداً يستحق الدراسة باعتباره من الأسباب المسئولة عن تقسيم هذين المجتمعين الرئيسيين ألا وهو عامل الديمقراطية عندما كانت البطة البريطانية تدرس جذورها في الهند . كانت الفكرة السياسية الحديثة للديمقراطية المتنامية بفضل الثورة الصناعية في العالم الغربي تزدهر قبولاً ليس لدى النخبة المختارة فقط، بل لدى عامة الشعب في الهند، وفي المراحل المبكرة كان هناك شعور بالاجتماع على ضرورة التخلص من القوة الاستعمارية تحت قيادة هذين المجتمعين و كان كلاهما يمثلان معاً تحت راية حزب المؤتمر، وعندما أدرك الناصر بأن في الهند المستقلة سيكون الحكم حكم الشعب عن طريق الممثلين المنتخبين نياباتهم على أساس حق التصويت وحدت واحداً لكل مواطن شعرت قيادة الجمعية المسلمة أنه في ظل هذا النظام للحكم لا يمكن الحصول على تمثيل مناسب في الحكومة لأن قواهم التصويتية ستكون أقل من ناحية العدد، وتذكرت بأنه قبل قدوم البريطانيين كانت تحكم المناطق الكبيرة للهند بواسطة السلاطين

العلمانية و الطائفية في الهند

والملوك و الأمراء بصرف النظر عن تعداد السكان المسلمين وأنها شجعت نفسها فجاءة في حالة غير مواتية جراء الهيكل الديمقراطي الذي يحظى بالقبول العالمي بين الحكام البريطانيين و الشعب الهندي معاً، وأن هذا الخوف هو السبب الرئيسي في أن نظرية القوميتين كما نشرها وشجعها الحكام المستعمرون حطت بالتأييد لدى المجموعة المسلمة وتضخم هذه الفكرة فيما بعد لحد أنها أدت إلى تقسيم البلاد في نهاية الأمر.

وفي رأيي فإن العامل الأكبر للإلتصال الدائم بين هذين المجتمعين يتمثل في أن زعماء "ساناثنا همرما" التي تم إيشاعها وإجادة إرسائها من قبل "أبي لينكرا شاريا" لم يتمكنوا من استيعاب الإسلام أو المسيحية داخل بحر "ساناثنا"، ومن الناحية التاريخية ، وفي عصر ما بعد الفيدا أصبح المجتمع الهندي راكداً و مرناً لأسباب حتى. ومن إحدى الأسباب الرئيسية هي الاقتصاد ، فقد وجد المجتمع مع عدد سكانها المحدود جداً ملائمة وملائمة للعيش في منطقة "غندا" وكذلك حول الأنهار العديدة التي تجري في كافة أنحاء البلاد و توفر أرض مخصبة، وأصبح المجتمع معتمداً على الزراعة و يعيش و ينتشر في الأرياف المعتمدة على الذات ثم متواصل ومبثثة راضية ، الأمر الذي جعله راضياً عن نفسه وغير قادر على ملوثة غزو خارجي.

وهذا يجب أن ندرس سير التطور التاريخي للنظام الذي يعتمد على أربع فئات فالمجتمع الذي لم يعد مشتقلاً و بدوياً كان يلزم إعطائه هيكلًا منظماً. فشرع ما نعدوا القاضون البارزون بأنه من الممكن أن يقسم المجتمع على نطاق واسع إلى أربع فئات:

أولاً: الفئة التي تعالج شئون المعرفة والأدب والبحث والعلم والتكنولوجيا تسمى بـ"براهمان" أو "طالبى المنيعة".

ثانياً: الفئة التي تعالج الإدارة والدفاع والنظام والقانون والحكم تسمى بـ"كشتريا" (أي المسلط) -

ثالثاً: الفئة التي تعالج النشاطات الإنتاجية بما فيها الزراعة وصناعة الألبان والتجارة و ما إليها تسمى بـ"فيشيا".

رابعاً: الفئة التي لم يكن لها القيام بالهمن المذكورة أعلاه بل قامت بالأعمال اليدوية تسمى بـ"هودرا".

وإنه جدير بالذكر أن تقسيم هذه الفئات أساسيا ما كان يعتمد على الولادة وكان للناس أن يقوموا بوضع أنفسهم في الطبقات المختلفة حسب كفاءاتهم و ميقاتهم الخاصة، وهكذا فإن أي مجتمع يمكن أن ينقسم إلى هذه الفئات الأربع حتى في عصرنا الحديث في العالم كله طالما لا توجد هناك قيود مرتبطة بالولادة، وقد تم التأكيد على كون هذا التقسيم غير قائم على الولادة و كونه مرتبطا بالميزات والكفاءات في 'مانوسمرتي' واللوائح المعروفة الأخرى ومنها 'غيتا'.

وبعد وصف الواجبات العديدة للطبقات المختلفة قد ذكر بصورة واضحة في الفقرة ١٠ و الهند ٦٥ من 'مانوسمرتي' مايلي:

(بموجب السلوك الأعلى أو الأدنى يمكن لشودران يصبح براهمان أو براهمان يصبح شودرا فهذا يعتمد على الميزة والجدارة فقط). وهذه المفهوم الأساس قد ذكر بمزيد من الإيضاح في غيتا.

وتم يذكر في أي مكان بأن هذا التقسيم مبني على الولادة أو النسل. ولا يوجد ذكر اللامساكية في 'مانوسمرتي' كما أكد الدكتور امبيدكر بنفسه إذ أنه قياما على تشريح الأخطاء الانسانية جاء البراهمنية من الرأس و تشويا من الذراع و فحسبا من الجسم و شودرا من الرجل. وهكذا فإن الرجل قديما يبدو لا يمكن أن يكون نجسا فهو في الواقع جزء هام من الجسم وبدونه لا يمكن أن يتحرك. و جاءت فكرة اللامساكية لتطبق على الأشخاص الذين كانوا خارج إطار هذا المجتمع والذين جرى الإحتصار عليهم و إجبارهم على العيش خارج حدود المجتمع الذي يعتمد على العائلات الأربع. وهؤلاء الأشخاص اذ ذين أجبروا على البقاء خارج المجتمع كانوا مقطرين لكسب المعاش عن طريق إختيار مهنة مثل نقل البضائع والتصرف فيها وتنظيف الأماكن القذرة ولهذا السبب أصبحوا يعاملون معاملة المتبوذين الذين يشتغلون بمهن غير نظيفة.

وحتى في هذه الطبقات الأربع أصبح المجتمع ينقسم على أساس المهن المختلفة، ولصاحب هذه المهن الثامنين بالأعمال الانشائية العديدة التي تلبي حاجات المجتمع انتشروا في ألوف الأرياف طول إمتداد الأرض. وفي تلك الأيام أي قبل ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ سنة لم يكن هناك تحرك إجتماعي أو معاهد التدويرب المهني أو المدارس أو الكليات وكانت

العلمانية و الخائفية في الهند

امطريقة الوحيدة لنقل المعرفة هي من الأب إلى الابن أو من المعلم إلى التلاميذ الذين كانوا يسكنون معا لسنوات عديدة. وحتى أن معرفة الآداب و الكتب المقدسة كانت تحفظ عن ظهر القلب بطريقة السماع والعقل. وكانت تنقل من جيل إلى جيل آخر و من معلم إلى تلميذ.

وقد تطور النظام الطبقي تدريجيا متبعة الخلل المتواصل للمعرفة الأدبية والمهنية. وقد أصبحت الطبقات الواسعة متعلية وغير متغيرة. ولو أن هذا النظام كان يتمكن من الإستقرار وتلبية الحاجات الإجتماعية إلا أنه أدى إلى ركود المجتمع بصورة شريجية. وبالنسبة للطبقات التي حرست من التعليم العالي أسفر هذا النظام عن ظروف العبء المذلة والمعاناة الإجتماعية المهنية. و أصبحت الدرجة الأعلى للفسوة والإستهثار نصيب أولئك الذين كانوا خارج الإطار الإجتماعي لهذه الطبقات الأربع ولذا لاقوا معاملة المذنبين. و بدأت هذه الظاهرة القبيحة حتى قبل ٢٤٠٠ سنة خلال عهد البونا. وفي الواقع جاءت الديانة البوذية كشوة ضد النظام الإجتماعي والروحي القاسم. وعلى الرغم من تواجد المصلحين مثل "البوذا" و "مهاريير" وفي الفترة التالية عديد من القديسين مثل "تشيتفا" و "كبير" و "مورنداونسا" و "بلسا" و "يسورا" و "تيروهالوهار" و "فينانيسور" و "نامديف" و "ثانك ديف" و الآخرون في طول البلاد وعرضها إلا أن الركود والتدهور الإجتماعي ظل مستمرا و أدى إلى تقسيم شريحة كبيرة من المجتمع في الطبقات المهنية المتعددة على الولاية يعون أن يوجد هناك أي مجال لشغل من هذا التقسيم الطبقي الضيق. و ذلك بعد أن الولاية والحياة وحتى الحياة بعد الموت أصبحت خاضعة للظفرس والتبادلات المعقدة على التقسيم الطبقي.

ولذا عندما يقول الناس إنه يوجد هناك مجتمع متجانس يسمى بـ "هندو" فيبدو ذلك تعبيراً خاطئاً لأنه لا يوجد أي شعور هندوسي بدون انتمائه إلى حبيقة المعتمدة على الولاية. ولو كان من الممكن في الأزمنة السحيقة بالنسبة للفرياه أن يندمجوا في "سانا ثانا دهرما" كما حدث في الواقع بالنسبة لعمومة شاكا وهنس و غيرهما فإن التسلب الذي ظهر في الفترة الأخيرة للركود يجعل من المستحيل لأي شخص أن يتحول إلى عقيدة "سانانانا" أو ما يسمى بـ الهندوسية لأنه

من الضروري له أن يكون مولودا في طبقة خاصة ليكون عضوا لهذه الوحدة الدينية. وهذا متناقض مع المفهوم الأساسي كما أوضح المصلح الأكبر "بني شنكر تشريا" الذي جمع الطبقات و العقائد المختلفة المشيرة للمجلد مرة أخرى في إطار "سانانانا" إذ قال بصراحة بأن كل شخص هو "شودر" بحكم الولادة . و أن التعليم و التربية هي التي تجعله الحياة الثانية أي تجعله مولودا من جديد.

وقد أوضح مزيدا بأنه لا ينتمى أي شخص إلى طبقة خاصة بحكم الولادة . و كل هذا التقسيم مبني على الميزات و الأعمال فقط.

بيد أنه على الرغم من هذه البيانات الصريحة كلها جعل الانبعاث مجتمعا سنيا على التصلب والركود و فقدوا صلاحيتهم لاستيعاب الأشخاص المؤمنين بالعقائد الأخرى. وليس عمنى أنى شكل وقت مرارا بأنه لو ظهرت المسيحية أو الاسلام في عهد "بني شنكر" أو قبله لكان قد استوعب المسيحية والاسلام كما استوعب البوذية في اعماق بحر "سانانانا دهرما" الذي يعتمد على الوحدةانية.

وبما أن المجتمع الهندي لم يصبح متصليا فقط و إنما أصبح غير قادر على استيعاب الهاري المختلفة للأفكار و العقائد ، فإن الاسلام الذي وصل الهند بقبوومه الواسع داعيا ليس لوحدة الله فقط و إنما لمساواة كافة البشرية وجد قبولاً واسع النطاق لدى الطبقات القمعية والسفلة من المجتمع الهندي بوجه خاص. وإنه جدير بالذكر أن الذين جاءوا من الخارج كانوا بضعة آلاف فقط ولكن التعداد السكاني للمسلمين في الهند اليوم يتجاوز ١٢٠ مليون نسمة ، وأنه من العقيدة المعروفة أن أكثر من 7٩ من المسلمين هم الذين تحولوا من "سانانانا دهرما" أو ما يسمى بالهندوسية بوجه عام.

ويعود تاريخ التحول إلى الاسلام إلى ما يتراوح بين ١٠٠ سنة و ٥٠٠ سنة تقريبا و لا يمكن لأحد القول أنه بسبب هذا التحول يمكن لهذا التعداد السكاني الكبير أن يتنازل عن التراث الذي امتد على ٥٠٠٠ سنة و أن يلقط التوايط مع الروح الثقافية للعصور الماضية. و هي العظيمة لأند حتى في يومنا هذا أي خلاف عرقي أو لسانى أو ثقافى بين المسلمين و غير المسلمين في ساطقهم المقتصة في هذا البلاد. على سبيل المثال أن المسلمين في ولايات تاميل نادو و بنغال

العلمانية و الطائفية في الهند

و كبرالا و صهاراشترا و غجرات ينطقون بنفس اللغة المحلية الخاصة و يلبسون لباسا شائلا و يمارسون بعادات مماثلة للأكل و لهم ثقافة مشتركة مثل الموسيقى و الرقص و ما إليها. و محظيهم في الهند لا يستطيعون تلاوة القرآن الكريم باللغة العربية و حتى أغليتهم غير قادرة على قراءة و كتابة اللغة الأودية التي أصبحت لغة شمال الهند خلال حكم المسلمين. فباستثناء الاختلاف في طرق العبادة لا يوجد هناك ما يميز بين أتباع هاتين القدينتين بصفة ملموسة

أما العلمانية فهي كالمصطلح السياسي الغربي جاءت مع المفاهيم السياسية المحروقة الأخرى مثل الديمقراطية و القومية و الرأسمالية و الاشتراكية التي هي جزء لا يتجزأ لعلم السياسة الحديثة. و لا جدوى في محاولة تحديد هذه المفاهيم في سياق المجتمع الهندي من الناحية التاريخية. على سبيل المثال لم تكن الهند أمة واحدة أبداً بفهوم المصطلح الحديث لعلم السياسة. وقد تغير مفهوم الأمة تغيراً جذرياً عن مفهوم الأنجيل الأصلي للعجتمات الصغيرة إلى مفهوم دولة قومية حديثة حتى في البلدان الغربية أيضاً. و حتى في يومنا هذا لو أن الدولة التي تعرف بأنها شعب منتظم لكانون داخل إقليم خاص هي كيان ذو هوية مميزة. لا يوجد تعريف محكم للكلمة (NATION) سوى أنه شعب يشعر بكونه مستقلاً. و من هذه الناحية نجد أن المجموعات البشرية المختلفة الناطقة بلغات مختلفة من أصول عرقية مختلفة تجمعت وشكلت من أجل السهولة السياسية دولة فيدرالية مثل الولايات المتحدة الأمريكية و زعمت بكونها أمة واحدة في سياق العالم. و يمكن إدراك مدى سطحية هذه الفكرة عندما نشهد أن دولة فيدرالية مماثلة و هي الإتحاد السوفيتي إنتهزت و سقطت فجأة و انقسمت إلى عدة دول ذات قوميات مختلفة. و الهند التي هي شبه قارة من الناحية الجغرافية قد تطورت فيها عدة وظائف للربط و التوحيد من الناحية التاريخية لأنها قبلت فكرة التنوع في الإطار الكبير للوحدة الثقافية والروحية و لكنها لم تصبح وحدة واحدة سياسية كمولة واحدة أبداً ناهيك من أمة (NATION) واحدة .

وهذا يتجلى أن تشير إلى أسطورة سرورقة قاتلة بأن الحكام والطب في الهند لم يعتقدوا في الإعتداء و الإنتصارات خارج حدودها.

ولم يكن ذلك بسبب اعتبارات أخلاقية أو فلسفية لأن هؤلاء الحكام كانوا في معظم الأحيان يقاتلون بعضهم مع بعض داخل حدود شبه القارة. وفي الواقع لا يصح القول بأن الملوك لم يعيخوا الحدود بهدف توسعة قوتهم أو مملكتهم ، فكثير من الملوك والسلالات مثل 'تخلولا' و 'شولوكيا' وغيرهما عبرت البصور لتوسعة قوتهم في بلدان جنوب شرق آسيا إلى اندونيسيا. وكانت الديانة اليونانية هي الديانة الوحيدة التي خرجت من الهند مع تساكها في مهمة لتبشر الهند واللاصف و السلام و حولت الجزء الأيمن من العالم المعروف آنذاك إلى هذه الفلسفة. وأما فيما يتعلق بشبه الجزيرة الهندية الشمالية فحملت جبال هملايا المكسوة بالثلوج مستحيلا ليجرشنا أن تهرب العدو الشمالية إذ أن الطريق الوحيد كان يمر خبيس عن طريق هندوكش. وبين معظم الغزاة جاءوا في الفترة من عهد سكتدر إلى عهد المدي من أتباع الإسلام ، و كلهم استغلوا القتال الدائر بين ملوك الهند الذين لم يقاوموهم متحدين في أي مرحلة من المراحل. وعلى عكس ذلك فإن التاريخ حافل بالشواهد الدالة على أن هؤلاء الملوك دعوا و رحبو بالغزاة الأجانب لقمع خصومهم داخل البلاد. وحدث هذا عندما قام 'امبي' مساعد سكتدر لهزم 'بورس' وقام جاي تشاند مساعدة محمد غوري لهزم برهمي راج و هدم عرشه.

واستمر هذا التقليد لما جاء البريطانيون أولا في ربي - شركة الهندية الشرقية' لمرض التجارة وعندما وجدوا هذا جوا للقتال والحروب بين الملوك اكتسبوا ما اكتسبوا من الطاقة السياسية و بعد أكثر من مائة سنة لجهود متواصلة و استخدام حاكم محلي ضد حاكم آخر انتصر بصفة انكليز على شبه القارة هذه و بنفس الطريقة للتفريق و الإيقاع خاصة في المجال الطائفي بين المجتمعين رئيسين نجحوا في مواصلة حكمهم لشبه القارة لفترة أكثر من ١٥٠ سنة. وهذه النقيصة التاريخية المتمثلة في الكفاح المميت وخاصة للقوة السياسية هي التي قضت على الطمرحات الهندية للانتماء والوحدة.

ولمرا الأولى خلال كفاح الاستقلال من قبل القوى السياسية المختلفة في الهند و التي لم تتجسد في الحكام الأوائل وإنما في الجمهور والمفكرين شهدنا نمو بطور القومية الحديثة. و حيث أن الهدف كان

•علاماتية و المطالعية لمر الهند

الحصول على الاستقلال فضل انساني صرف العتور عن الغلاطات الدينية و اللغوية والثقافية و وفوا صفا واحدا تحت لوا - مشترك لحزب المؤتمر للكفاح لأجل الاستقلال، و كانوا سعداء الحق ببحث كاري بهتهم زعماء مثل بال غنطا دهرتلك و مولتافاندي لوكوا أحمية تحويل الحركة إلى جناح الشعب، وأنشأوا جهاتاً لغتوي عاملاً هاما إلى ذلك الكفاح و هو جعل الجماهير الفقيرة الأهل تلطف صاعدة مع الثقة والقوة على أساس اللاعنق و العصيان المعنى.

وكما ذكر أننا عندما قد كث الغياض المسامة يفن لا يمكن لها في الهند الديمقراطية الحصول على نصيب مناسب من الحكم فبادرت لإثارة نظرية القوميتين السنية على الديانة يتأييد المستعمرون وبنانيا تجمعت في إنشاء دولة مستقلة تسمى بباكستان، و تبين مدى سطحية نظرية القوميتين المعتمد على الديانة في فترة قصيرة لما انقضى النجاح الشرقي الكامل لباكستان و أصبحت قومية مستقلة تسمى الآن ببثغة ديش عام ١٩٧١، و لو أنها تتبع نفس الديانة كانت الفوارق اللغوية والثقافية وانعزلة عاملاً مهما ورا - هذا الانفصال و هكذا فإن فكرة ديانة واحدة - قومية واحدة بالجملة أصبحت إلا سيذا خاملنا للنظرية السياسية

غير أننا في الهند مارلما متتبعين بنظرية القوميتين مخذ بداية الاستقلال - وبعد تقسيم البلاد على الأقل كان يتوقع يفن المسلمين في الهند سيميدون أنفسهم في ظروف موالية للشغل من هذه الفكرة وسيصبحون جزءاً لا يتجزأ للتيار الرئيسي للهند الديمقراطية، ولكنهم خلال هذه الفترة عتقوا يصتجرون كياناً منفصلاً ذا هوية مستقلة على أساس ديانتهم

و إبان وضع الدستور كان المؤسسون، مقترين بالدرجة الأولىية بالفلسفة العلمانية لدساتير البلدان الديمقراطية مثل المملكة المتحدة وفرنسا والولايات المتحدة، فتصدروا البلاد حتى في شهيد الدستور كجمهورية ديمقراطية ذات سيادة تضمن لجميع المواطنين الحصول على الحقوق الأتية -

العدل : الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي.

الحرية : للفكر و التعبير والاعتقاد و الثقة والعبادة.

المساواة : للمكانة والفرص

الأخاء : الذي يضمن الكرامة للفرد والوحدة و الانسجام للمجتمع.
ولأجل توفير المساواة لكافة المواطنين ضمن المضمون في الفقرة ١٤ (في الجزء الثالث الذي يعالج الحقوق الأساسية) المساواة أمام القانون
فإننا : لا تفكر الدولة لأي واحد المساواة أمام القانون أو الوقاية
المساوية عن طريق القوانين داخل إقليم الهند ، وحتى أن الفقرة ١٥ :
هي أكثر أهمية حيث تحرم التمييز على أساس الديانة والعرق
أو الطبقة أو الجنس أو مكان الولادة كما يلي :
١٥ : تحريم التمييز على أساس الديانة أو العرق أو الطبقة
أو مكان الولادة

(١٦) لا تميز الدولة ضد أي مواطن على أساس الديانة والعرق
والطبقة والجنس و مكان الولادة فقط أو أي واحد من هذه الأمور .
(١٧) لا يتحضر أي مواطن على أساس الديانة والعرق والطبقة
والجنس و مكان الولادة أو أي واحد من هذه الأمور لأي صغر أو مستولية
أو قيد أو شرط فيما يتعلق به :
(١٨) الدخول إلى المولات التجارية والمطاعم العامة والفنادق
و أماكن الترفيهية العامة أو .

(ب) استخدام الآبار والعيان وأماكن الاستحمام والشوارع
والمؤسسات العامة التي يتم صيانتها كلياً أو جزئياً من الاعتمادات
المالية للدولة أو التي تم إنشاؤها لاستخدام عامة الناس .
(٢) لا تمنح هذه الفقرة الدولة من اتخاذ ترتيبات خاصة للموا
والطفل .

(٤) لا تمنح هذه الفقرة أو المادة (٢) للفقرة ٢٩ الدولة من اتخاذ
الترتيبات الخاصة لتتبع الطبقات المختلفة اجتماعياً و تعليمياً
أو الميوزيكن و القبائل المتخلفة .

و كذلك تضمن الفقرة ١٦ التساوي في فرص التوظيف العام
بدون أي تمييز على أساس الديانة والعرق والطبقة والجنس والفئات
و مكان الولادة والسكن أو أي واحد من هذه الأمور .

غير أنه يصيب التمييز الدومي بنظرية القوميتين أمثل
الدستور مفهوم الأقلية العرقية في الفقرة ٢٠ التي تنص على حقوق

الأقلية لإقامة وإدارة المعاهد التعليمية لها.

د في دولة ديمقراطية و دستور ديمقراطي فإن الأقلية "أو" الأقلية عامل متغير، فمن الناحية السياسية وعلى أساس الانتخابات و الأصوات المسجلة يمكن أن تتحول الأغلبية إلى الأقلية وبالعكس، ولذا فإن فكرة الأقلية الدائمة قد تكون متناقضة و تخالف مفهوم المساواة. وعلى الرغم مماورد في الفقرة ١٤ و ١٥ بخصوص ضمان المساواة و عدم ممارسة أي تمييز على أساس العِانة إلا أن بذور التمييز زرع في بداية الدستور عن طريق الفقرة ٢٠، التي تعتبر المجتمع الذي يتجمع ديانة الاسلام كيانا منفصلا ذا حقوق مستقلة رغم عدم لايأس به لعناصره. و هكذا أصبحوا المواطنين من الدرجة الثانية في مقدمة دستورنا.

و منذ ذلك الحين مالزالت جميع الأحزاب السياسية بما فيها حزب المؤتمر تعتبر هذا المجتمع الكبير متكا للأصوات الذي يمكن إغراقه بإصطاء نتائج خاصة على أساس الديانة، إنه معروف جدا أن أغلبية المسلمين في الهند لا تعلم اللغة الأردية و لا تفكر على القراءة و الكتابة بهذه اللغة، و إنما تطورت كلغة مركبة لعامة الناس في شمال الهند و ما كانت لغة البلاط الملكي المغولي، وتعني كلمة "أردو" لغة الشعب في المضيقات العسكرية. و كانت تسمى في البداية بهندي أو "هندي" كما امتلأها المؤسسون الكبار مثل أمير خسرو الذي استخدم كلمات عامة من اللغات السنسكريتية و العربية و الفارسية لتكوين لغة للشعب وأصبحت هذه اللغة لغة مشتركة في المنطقة الشمالية. و كانت تكتب في الخط العربي و بيثاغوري (الهندي) مما ولذا أنه من الخطأ أن تعتبر لغة مجتمع ديني أي المسلمين. وقد شهدنا أن طبقة كبيرة حتى في باكستان و الأقلية في بنغلة ديش لا تفهم و لا تتطرق اللغة العربية. و لو أن باكستان جعلها لغة رسمية، أن الناس في المناطق المختلفة في ذلك البلد مثل سند و بلوشستان و بنغولستان و بنجاب ينطقون بلغاتهم الخاصة. و قد يبدو غريباً أن اللغة الأردية التي تكتب في الخط العربي و بيثاغوري (الهندي) ينطق بها و يفهمها الناس في الهند كهندوستان. أكثر منهم في باكستان. و لكننا في

الهند لغير أغراض سياسية فكرياً في أننا باعتبار هذه اللغة لغة
الجموعة المسلمة سوف نستعرض المسلمين و نكتب تاريخهم بشكل
نصرااتهم في الانتخابات.

غير أن هذه الفصم لم تصاعد هذه المجموعة الكبيرة في الاندماج
في التيار الرئيسي لجنسية مشتركة للهند الديمقراطية. وفي الواقع،
أن المصالح المفرقة في المجموعة المسلمة والتي تعتمد على الأصولية
والتمسك وتنهز الأسباب والتخلف لدى الضرائح الكبيرة للمسلمين ،
و عناصر الأحزاب السياسية المختلفة التي تعتبر المسلمين بنكا
للأمن قد استغلت الأحكام الدستورية لاعتبار المسلمين أقلية دائمة
أو مواطنين من الدرجة الثانية لكي يمكن استغلالهم للمكاسب
السياسية.

ولو أن نظرية القوميتين قد ثبتت ركائزها أكثر من مرة ما زالت
باكستان تعتمد عليها لإحتلال وادي كشمير على أساس تواجد أغلبية
مسلمة فيه. وإنه جدير بالذكر أنه لو تأخذ بالاعتبار كافة ولاية جامو
و كشمير فلا يوجد المسلمون في الأغلبية لا في جامو و لا في وادي
باعتبارهما منطقتين هامتين في الولاية يحارضي سكانها باكستان.
و إنه معروف الآن بأن رغم أغلبية سكان وادي كشمير من أتباع
الإسلام أنهم لا يريدون الانضمام إلى باكستان و كل ما يريدونه ليس إلا
دولة مستقلة لأنهم يريدون أن يعتبروا أنفسهم أمة مستقلة. و لو أن
بنستان ظلت تلد و تحول حركة المقاومة بالجملة في كشمير وتدريب
الارهابيين و ترسل المرفقة من أفغانستان و المناطق الأخرى لأهل
التسلل في وادي كشمير انها قد أدركت الآن أن جهودها لم تشكل
الانتاج في اقناع أغلبية الناس في وادي كشمير للانضمام إلى
باكستان.

و الآن يوجد شعور بخيبة الأمل لدى قيادة باكستان حيث نشمر
بأن جهودها في كشمير قد جاءت بالفشل. نعلم أن هناك قوى دولية
معينة تشجع الحركة الانفصالية في وادي كشمير حيث تأمل بأنه إذا
أصبحت كشمير دولة مستقلة فيمكن أن تنال موطئ قدم في شبه

الامامية والطائفية في الهند

القارة هذه هي موطن لسفرائيجي لأفاية على حدود الصين وباكستان و الهند.

ولكن الجانب الاسوأ للطائفية في الهند يشعل في تهديد الانقسام الطبقي و كما ذكر انفا فإن التمييز الطبقي القائم على الموالد القاريقية و الطبقة الكهنية أصبح ظاهرة دائمة للمجتمع الهندي بسبب ظروفه الاقتصادية و الاجتماعية. وقد أصبح نظام الانقسام الذي نشأ و تطور عبر آلاف السنوات مفصلبا و مبنيا على الولاء مما أسفر عن الظلم الاجتماعي الصار لعهد كبير من الأشخاص الذين يعانون معاملة سيئة باعتبارهم أتباع أقلية اجتماعية. و كان أكبر حرمان و نقد قسوة تصيب للأشخاص الذين أصبحوا منبوذين دون أي خطأ منهم و إنما على أساس «الديتم و المولد الموروثة

وهذه الظاهرة أصبحت نوا لعدة و اثم للمجتمع الهندي كما وصلها غاندي ولذا فإنه ياتر حركة ونسبية حتى خلال كفاح الاستقلال للقضاء على بلاء الامماسة. و قد أصبحت بعض الكمات المعتمدة على الانقسام الطبقي وانتي كانت تستخدم لوصف هذه المجتمعات وصلة مار على جميع البلاد ولذا أكد على ضرورة إلغاء تلك المصطلحات وتسمية عناصرها بـ «هري جان» (أطفال الله). ففي الدستور الهندي لم يتم إلغاء الامماسة بحسب ولكن صارستها بنى شكل قد أصبح جويزة مضادة للقانون. وبذلك هو منتمية حتى في إطار الأيدولوجية المماسة ليس مجرد الديمقراطية واما للاشتراكية والشيوعية إقامة مجتمع خال من الإقسام و التمييز الطبقي في الهند و من هذا المنطلق فإن الدستور في صيغته الأصلية كان ينص على منع أي تمييز بين المواطنين على أساس الديانة والطبقة. ولكن إبان التعديل الدستوري الأول لعام ١٩٥١م تقرر نتيجة صغوط شديدة على أساس اعتبارات سياسية إدخال فقرة في الهند رقم ١٥(٤) تنص على شازلات للمواطنين الذين ينتمون إلى الطبقات والطبقات المدرجة في الجدول وهذا المصطلح تسمية لمن يعتبرون منبوذين و تنص أيضا على تنمية الطبقات المختلفة اجتماعيا واطميا. وهذا المصطلح يفهم الآن في سياق مايسمى بـ «مجلسه سندان» بما يشير إلى الطبقات الفاسدة التي تسمى

بالطبقات المختلفة الأخرى، والنتيجة النهائية هي أن جزءا كبيرا من المجتمع الهندي سيعرف بهويته الطبقية مرة أخرى مع كونه عارا تقريبا، وذلك تحت ستار سياسة منحهم امتيازات خاصة في الوظائف الحكومية. بالنسبة لتقديم المساعدة للطبقات المعروضة بشكل امتيازات خاصة على أساس التخلّف التعليمي والإقتصادي فهو أمر مفهوم يقبله العقل، ولكن استخدام التخلّف الاجتماعي النقليبي الذي كان وصفا عار دهنيا هو في الطبقة إرجاع عقرب الساعة بإعادة تلك الطبقات إلى حالة التخلّف الدائمة.

و من بواعث الإرتياح أنه لا توجد في الهند اليوم منطقة على حدة للمجموعات المعتمدة على الطبقة أو الديانة على أساس أغلبيتهم في تلك المنطقة. و لو كان الأمر هكذا كما حدث منذ إنشاء باكستان لشهدنا أن الهند قسمت إلى مئات الولايات الصغيرة الهندية على الطبقة وكذلك إنشاء باكستان الجديدة.

و من حسن الحظ، فإن حزب المؤتمر كحركة سياسية لاجل الاستقلال و كحركة و حزب للبناء القومي بعد الاستقلال قد امتدح بوجه خاص على النمو الاقتصادي مع العدالة الاجتماعية باعتباره عنصرا مهما لنشاطاته السياسية منذ الاستقلال، و بفضل هذه الثقة ظلت الهند دولة ديمقراطية بل دولة علمانية أيما مفهوم أوسع لهذا المصطلح شهلة ٥٠ سنة الماضية، وتزدى تهديدا ناميا لظهور الوحدة والاتساجد من العناصر التي ترغب في تقسيم المجتمع الهندي إما على أساس الديانة أو الطائفية أو الانقسام الطبقي. و إذا كان من المطلوب أن تولى أمة واحدة بجميع تنوعاتها الإقليمية واللغوية والثقافية والدينية، فلا يمكن لأي حزب سبيل التأكيد على ديانة خاصة أو طبقة خاصة دون أخرى، و لا يمكن لأي حزب كهذا أن يصبح حزبا قوميا و لذا نأمل بأن القيادة السياسية في البلاد ستترك ضرورة التخلي عن هذه النزعات الانقسامية و المثيرة للشقاق و لتوحيد كل مواطنين الهند باعتبارهم المواطنين المتساوين بالمعنى الحقيقي للكلمة دون تقسيمهم في الطبقات المختلفة على أساس العوامل الدائمة التي لا رجعة لها مثل الديانة و الطبقة التي تم تعديدها في الفقرة ١٤ من الدستور.

العلانية و الطائفة في الهند

و لابد لنا أن نركز على مشاريع التنمية الاقتصادية المتوازنة مع العدالة الاجتماعية . ونوجد قرائن لهذا التركيز في سياسات الحكومة الحالية التي قد بالشرت بمشروع رئيسي خاص بإلغاء تركزية السلطة حتى مستوى المجالس الشعبية القروية و إعطاء صلاحيات اكبر للطبقات الضعيفة و المرأة . و من المأمول بأنه إذا تم تنفيذ اللاتركزية الاقتصادية و النمو الاقتصادي السريع جنباً لجنب ذلك فإن الهند الجديدة المتمعة على مبادئ المساواة و الوحدة و التي تنشأ كقوة اقتصادية كبرى بفضل النمو المتوازن ستعقل مكانة مهمة بين مجموعة الدول التي تتقدم نحو "العالم الواحد" في القرون العادي والمليين.

تهريب : د/فرحانة صديقي

وحدة الهند و تكاملها (*)

بقلم: السيد مظفر حسين بروهي

يُنسب إختراث "وحدة الهند و تكاملها" لتكون عنواناً لمؤلفه شري حيث أنشأ المعروف الراحلة السيدة إنديرا غاندي معرفةً عامةً، و استطيع أن يقول بأن شيئاً لم يكن يهتما أكثر من التماسك القومى و أضاف إلى ذلك أن أى موضوع آخر لا يهتما أكثر من الحفاظ على وحدة البلاد و تكاملها و ذلك نظراً للأخطار من الداخل و الخارج

كانت السيدة إنديرا غاندى رمزاً حقيقياً للتكامل الوطنى و مكافحة و مضادة من أجل وحدة البلاد و تكاملها. إن التكامل الوطنى هو أسمى و أعز تراث للشمال الوطنى ضد الحكم الإستعمارى و كانت السيدة غاندى نفسها شجرة للعزلة الوطنية الهندية. بل هي الحقيقة إحدى لعين شجارها. كان جد السيدة إنديرا غاندى الميجل و والدها المؤثر أول رئيس وزراءنا زعيم الثقافة الهند المركبة من عناصر متنوعة فإن التقاليد الدمشة الرحبة و الطائفة لأسرة نبرو قد تجسنت في السيدة إنديرا مع الإمتزاج بالتأثيرات المتنوعة الواحية لرحلاتها الواسعة إلى الخارج و دراستها في أكسفورد. و قد شكلت النظرة العالمية الإنشائية و المذهبة بدرجة بالغة هذه الشخصية التي أرشدت هذا الشعب العظيم لمدة عوالى عقود. و بسبب إتصافها

* . مضطرة من سلطة المخابرات التي بدلتها جامعة كيرالا بجنوب الهند إحياء الذكرى الراحلة السيدة إنديرا غاندى.

وحدة الهند وتكاملها

بعضافة سبيلسبة أمنت بهذهية الوحدة الوطنية و تضامن البلاد و عرفت قيمتها فلم تدخر وسعا لتعزيزها و تسميتها، إنها عانت و عانت من أجل وحدة الهند. و إنها بتفححية حياتها إسمت إلى صفوة المظاء الإبطال في العالم الذين سواد يعتيرون دائما مقارة في العاصفة

و في ستهل الحديث أريد أن أقر بأنني لأدعي بثقافة عالية حيث أنني لم أقم بدراسة عميقة في الموضوع على طريقة علمائنا و باحثينا. و لكني ككهارى على وجه الصوم و يوحى سكرتيرا بوزارة الداخلية المركزية بوجه خاص كنت على صلة بجمعية التكامل الوطنى في إطار السياسة التي وصفتها السيدة إنديرا غاندى و على هذا أستطيع أن أستند إلى تجربتي في إبراز بعض النواحي الخطيرة لهذا الموضوع.

أنا مفتقد كثيرا بهذه الفرصة المتاحة لي لإلقاء خطاب أمامك سيداتي و سامتي المحترمين المتضمن إلى أودر شنكر ائشاريا الذي لنا أمتيره أعظم مفكر نهجته الهند. إن ولاية كيرالا معروفة بثقافتها الغنية المتنازة كما هو الظاهر من رقصتها المعروفة به كتنا كالى و موهينى إلتام و روحها المعاصرة المسماة و تمسكها بالقيم القديمة العليا للحياة و مجتواها العالي في التعليم و إنجازاتها الباهرة في المجالات المختلفة. إن شعب كيرالا معروفة في جميع أنحاء الهند بصناعتها و مهنته. ففي الماضي و بما اليوم أيضا كان كل المستشفيات في الهند تقريبا تخدمها معرصات المرحلة من فتيات كيرالا اللاتي يكرسن جهودهن لخدمة المرضى و المثاليين. و فوق كل شيء فإن كيرالا هي إحدى الولايات في البلاد التي تتعايش فيها ثلاثة ديانات كبرى في العالم بطريقة سلمية بروج من التماسح و التفاهم المتبادل في بكلمة أخرى هي الولاية الوحيدة التي تبرز فيها حلقة التكامل الوطنى. و نظرا لهذا ليس هناك مكان أحسن من جامعة كيرالا لهذه المعاضرات البراشدا. فلن إستطعن أن نحول كل ولاياتنا بما يجعلها سطايفة لهذا

النموذج لتحقيق الوحدة الوطنية على أساسين اثنين.

وحدة الهند و تكاملها :

إن موضوع الوحدة الوطنية التي أختبرته لكي نحدث فيه أمامكم الموضوع هام جداً في بلادنا اليوم. فإن وضعنا الواهن مع ما يوجد فيه من تناقضات و تناقضات، و نزاعات و إشكاليات، و خلافات و خلافات بذكرنا شول شارل ديكتس (Scholar) (1944) بشروح شتاتى الشعب في كتابه الشهير "حكاية مدينيتين" إذ يقول .

"إنه كان أحسن وقت، إنه كان تسوء وقت، إنه كان عصر
الحكمة . إنه كان عصر الضباوة، إنه كان ربيع الأمل . إنه
كان شتاء اليأس ، كان كل شيء آمناً مخوراً، إنه كان فصل
الظلام، و ربيع الأمل ، إنه كان شتاء القنوط . كان كل شيء
آمناً، و لم يكن آمناً شيء . كلنا كنا نذهب رأساً إلى
الجنة، نحن كلنا نذهب رأساً إلى طريق آخر ."

الوضع الواهن :

نعتبر مسألة التكامل الوطنى إحدى المسائل المعقدة و المعوية الآن، فإن القوى الموزنة و الانفصالية تحدة في الضرر في هوالينا و تشكل خطراً لوحدة البلاد و تكاملها، و أحرزت العصبية الإقليمية و اللغوية هيمنة على بعض المناطق، و نظرية "إبن التراب" التي تداع على الملا في مختلف الأنحاء تقضى على روح الوطنية و تولد إقليمية محدودة معاكسة للمصالح الوطنية وتشعر الأقليات و الفئات الضعيفة بطريقة متزايدة بأنها في غير مأن في الظروف السائدة في مجتمعنا. إن الأممال الوحشية البربرية ضد المنبوذين و القبائل المنخفضة و كذلك المظاهرات المعادية لسجز الوظائف الحكومية بولاية هجرات و الإتهاب في البنجال و الإضطرابات في أسام و المصيان المستمر في المنطقة الشمالية الشرقية كلها تولد قلقاً اجتماعياً و سياسياً، الأمر الذي له أثر في البنية السياسية و تدفعنا نحو الوضع المؤلم، و في جنوب

وحدة الهند وتكاملها

الهند نشأ إستيحاء شديد ضد اللغة الهندية على أساس أنها توفّر
المناطق المتكلمة بالهندية فرصا للتعبين في الوظائف الحكومية أكثر
من السكان المتكلمين بلغة غير الهندية

و كذلك صوّت سلسلة التصلاوات الطائفية سرعة البلاد.
و كثيرا ما شوهد في تصرفاتنا السياسية بين الأحزاب تجعل الإنتساب
الديني قاعدة محددة للفولاء السياسي. فلم تتعرض البلاد بهذا سلبا
تتموض الآن ضد الإستقلال للشهدد الخطير لسلامتها بالأسس كان
المتمدن هو الإستعمار، و لكن اليوم هي القوى المهددة المعزقة التي
لوسمح لها بأن تثور بكامل قوتها. مموت تدمر البلاد.

و المشكلة التي علينا أن نجاهد في حلها بكل إخلاص وجد هي أنه
كيف يمكن تغذية شعائر الوحدة و التضامن و حب كل طبقات الشعب
عليها و كيف تستطيع أن تولد الشعور عند الناس في بلادنا بأنهم
ينتمون إلى أمة واحدة و إلى بلد واحد و كيف يمكن أن يمسو روح
الوحدة و التضامن فيما بينهم مثل اليابانيين الذين أكبر ممتلكاتهم
هي الروح الجماعية التي تملهم على خدمة شعبهم.

الخطية التاريخية :

أن تاريخ الهند محبوب بنبوط تاريخية عالمية بطريفة لا يمكن
فكها، فالولا من طريق الأريجن ثم المسلمين و أخيرا البريطانيين.
و السمة البارزة الكبرى للسيناريو التاريخي الهندي مير المصور
هي تنوعها اللامتناهي. فالهند بلد واسع و معقد بعناصر متنوعة
كيلومتر ٢٩٦٠ كيلومتر و خط ساحلي طوله ١٥٠٠ لها حدود طولها ٠
متوجة بأطول جبال العالم تغترشها أنهار جارية عديدة متدفقة بسرعة
هائلة و يسكنها حوالي ٧٠٠ مليون شخص و يتحدثون ٢٥٠ لغة ولهجة
٤٠٠٠ (١٩ لغة كبرى) و يحتلون طائفة مختلفة و يستكون في حوالي
سبعة و خمسمائة ألف قرية تقريبا مع ثقايد و عادات و أساليب
شتى و يعممون بشرة شائعة و حيوانية لاحصارها. و لها
تقدم تنوعات مادية و اجتماعية و دينية و لغوية هائلة منقطعة النظير

في العالم كله. إذن بقيت البلاد "متساوية للأجناس و السلالات البشرية" بجذب انقاس بطريقة كامنة لدراسة انثروبولوجية. ولكنها بسبب تمزقها بسمود قبلية و شجارات عائلات حاكمة قد خلت لمدة قرون مقسمة إلى إمارات صغيرة و عانت بطريقة مؤلمة من عدم الوحدة. و كل الماسي الهامة إلحائها في بلاد متحد قد انقضت فكان ميكستنيز قد صمغ في القرن الرابع من ١١٨٨مملكة. و لكن الفترات قليلة فقط استطاعت اسرة حاكمة قوية مثل الموريين و الامبراطور المغولي الشهير اكبر إقامة وحدة سياسية لا بأس بها.

و مرتبكين بالتنوعات في المظهر الاجتماعي الهندي، ذهب الأوروبيون إلى رفض الوحدة الهندية فقالوا بأنها مجرد و هم من نسيج الخيال. ولكن بقول الشاعر الفيلسوف محمد إقبال في هذه الأبيات:

كجهنمات هم كه هسنى ملتى تپير همارى

برسوى رها هے دشمن نور زمان همارا

يونان و مصر و روما سب مت گنه جهان من

باقى مگر هے ايتك نام و نمان همارا

(إن ورحما حية ، رغم أن الطالع ظل أسودا عدو لنا، لقد ذهبت

اليونان و مصر و روما، كلها مع الربيع و لكننا مازلنا أحياء

كقوة خلافت)

هكذا ظلت الوحدة الأساسية العظيمة عتيقة و قوية إلى أبعد حدود و ذلك رغم التنوعات المتشعبة الطبيعية و الاجتماعية و الجغرافية و السياسية و قد عبرت إنديا خاضى عن بعض هذه الأفكار بطريقة مناسبة على النحو التالي :

"إن الشعب مثل الفسيساء، عمل أو فن، أنه يأخذ مناصر

مختلفة و تكوينات عدة و ألوانا شتى يمدى إنديا كأملاً

للقوة و الجمال. إن الشعب الهندي مركب من عناصر لحنية

حتنوعة من الناس و الأكراد و الأندوية و الشقليات

و اللغات و المعتقدات، إلا أن هذا التنوع منحصر ضمن

وحدة الهند وشكلها

كيفية غير ملحوسة من الطابع الهندى. و إن تراشنا
خريطة من تهارات عديدة، كبيوة و صغيرة، وانصبت كلها
في لزمنة مختلفة في نهر الهند المتدفق إلى الامام. و في
نفس الوقت تجعل هذه الأجزاء المختلفة الكل. فإن الإنكار
أو صدم الإهتمام بلى واحد منها هما كان صفيرواً
إن حديثاً، يكون معناه بضعاف الهند. على هذا توفر هذه
الوحدة العميقة البلور مفتاحاً لفهم الفكرة و الثقافة
الهندية و خطأ إرغاشيا للمستقبل.

كما توجد فكرة الوحدة السياسية في الهند في شكل جوهرى
منذ عصور موغلة في القدم. و يمكننا مشاهدة المثل الأعلى لسيادة
الوحدة على البلاد بتسورها في العديد من الكتابات الهندوسية. فقد
كتب جوزيف كنجهام (Joseph Cuninghame) و هو يصف مخاوف
السيخ من الإعتداء البريطانى في عام ١٨١٥م -

"تعتبر هندوستان من كاسول إلى وادى أراكان و جزيرة سيلان
بلداً واحداً و السيطرة عليها تربط نهضياً بين أقرار الشعب مع فكرة
ساتنة لعاهل واحد أو جنس واحد [كما يصرح هريهوت و سليه (Herbert
& Risley) و هو بأعت شهر في الأجانب و السلالات البشوية و يهذى
بصيرة ملحوظة في فهم الشعب الهندى] في الواقع هناك طابع هندى
و شخصية هندية عامة و ليس بإمكاننا أن نجدوها في أجزائها
الضاربة".

إن وحدة الطابع الهندى التى توجد في جميعها قد تعززت
و تدعمت بشكل أقوى خلال فترة كفاحها القومى الذى فتح روح
العصاة في ملايين الناس في هذه البلاد المنتمين إلى معتقدات
و فئات و مناطق مختلفة للتقدم إلى الامام و تحرير وطنهم من أغلال
الحكم الأجنبى.

الثقافة الهندية:

الثقافة الهندية مركبة من عناصر مختلفة. فإن كلمة COMPOST

(المركب) تستخدم في هندسة معمارية و الرياضيات و علم النباتات و لها مفاهيم فنية أيضا. و في سياق حديثنا إنها كلمة أو إصطلاح مركب يعنى وضع أجزاء منقولة أو عناصر عديدة في وحدة كاملة. إن مائة الفرسانة المسلحة المنقولة من مادتين أو أكثر من المواد المختلفة مفهوم لدينا بسهولة في هذا السياق. فإن المصطلح يشير إلى تركيب عضوي لأجزاء عديدة انضمت في كل. وفي سياق الثقافة الهندية، سوف تعني كلمة COMPOST الاتجاه الواسع العلم الذي انبثق تدريجيا من امتزاج مجسوعات و فئات مختلفة نتيجة دفع نابغ من التغيرات في الحياة الإقتصادية و الاجتماعية و السياسية. إن تاريخ الثقافة المركبة سجل لزه فعلنا للظروف المتغيرة للحياة في صور أفكار و شعور مشتركة. و الثقافة المركبة عملية متواصلة غير منتهية و إنها تجربة. و ليست تصورا تجويزيا. وأنها عادة، و ليست طريقة خاصة في الوقوف أو العلوم، و إنها ليست حقيدة دينية جوهرية و إنما هي تصرف.

تشير الثقافة المركبة في المفهوم الهندى إلى أسلوب إنشاقى بصفة دائمة. أنها تمثل خليطا نابضا بالحياة من خيوط ثقافية متعددة تستوعب الأحسن من كل واحد منها. فيصنف فيفيكانند رام موهان رانى بأنه أول شخص دفع روحا جديدة في الهند، و إنه استطاع أن يكسب هذه المكانة بفضل امتزاج ثلاثة مؤثرات متنازعة في شخصيته. الحكم الهندية و الإسلام و الفكرة الأوروبية العقلية. و إلى هذا النوع الذي تطور خلال عصر النهضة الهندية بإمكاننا أن نضيف الخيوط الثقافية المنقولة من بعض أحسن عقول البلاد من أمثال فاندو، و تاجو، و جواهرلال نهرو. و سى راجا غوبال آشاريا و مولانا أبو الكلام آزاد و المسحة سروجنى ثايبيد.

و يشهد العالم المباهى الهندى الشهير البروفيسور رشيد الدين خان إلى أن الثقافة الهندية لو درست جيدا، لموف ظهور أنها تتميز بثلاثة إحتياطات متنازعة يدهوح: الإستمرارية،

وحدة الهند وتكاملها

و الإستيعاب، و الجمع بين العناصر المختلفة (١٦) و هي تربط تركيبة المجتمع الهندي.

و قد أبدت الراحلة السيدة إنديرا غاندي ملاحظتها بطريقة وجيزة فقالت:

" من عامة الناس التفكير بأن التنوع ضروري ينبغي الإلتجاء إلى فرض التماثل تحقيقاً للوحدة و الوحدة، و لكننا نحن في الهند وجدنا أن التنوع مصدر للقوة، و إن إستمرارية الحضارة الهندية لمدة ثلاثين قرناً سببت تنوعها و ملذوتها في إمتصاص عناصر جديدة و التخليص من الضلالت".

و من ناحية غناء الثقافة، تعتبر الفترة التي تتراوح بين القرن الثاني عشر و السادس عشر إحدى الفترات الأكثر خطورة عندما اندمجت ثلاث ثقافات ممتازة و هي العربية و الإيرانية و الهندية نتيجته للثقل على بين المحلية و الخارجية و ولدت ملتحق حول في نهاية المطاف الانهار الجبارة للثقافة المركبة إلى تيار راتج لعيادة قومية (١٧).

إنني لا قصد هنا مسح تاريخ ثقافة الهند، قصد مساهم في ذلك أنشد جوسوامي و الدكتور رانغا كرشناان مساهمة جليلة، و ليس علينا إلا أن نرجع إلى أعمالهم للحصول على المعلومات المتعلقة بالموضوع. و لكن أريد أنؤكد بصورة خاصة على أن الثقافة المركبة لهذه مزيج بارز اعتبارات متعددة الأنواع لتراثنا المرقى و الإجتماعي، و الفلسفي و الطبيعي، و إن شتى أنواع متعددة إمتزجت بعضها مع بعض لخلق وحدة كاملة منفردة. و نحن نجد في خطوط الثقافة الهندية المركبة دوراً فعالاً للتفسيرية الفيزيائية و الفلسفية جيتا و السلسلة السوقية و بمائة اللغة الأرومية التي نظمت كلغة مزيجية من الثقافات (١٨) و العلوم و التكنولوجيا الغربية و الليبرالية و القيم التي تبعت من تجربتنا خلال حركة الإستقلال، و كذلك فإن الهملها و البنج

ثقافة الهند

و الناج محل و الفيال و الكشاكشي رموز بلغة لهذه الثقافة المركبة .
و قد تبنى رجال العيز و النصال الهندوس و الصوفية باناشيد
وحدة الله و الإنسان و نشروا رسالة البهائية التي سمعت فوق
البلقية و الغنى . فقد استوعب حلة مشعل حركة الإخلاص و التفاضل .
و هم الشيخ محسن الدين الجشتي ، و خريده ، و نظام الدين أولياء ،
و كجير . و جروناثك . و دالو . و توكارام ، و ششياء ، و تلسي داس و ميرزا
أطبيب العناصر من كل الأنهار . و كاند لهم علاقة مباشرة مع الجماهير
فستلهموا القوة الروحانية منها . و حاول كجير و شاك إحداث
الفتار بين المسلمين و الهندوس . في الواقع لم يكن تنظيم شاك
لشايخ المجتمع سلفاً من أنظمة الصوفية في تشكيلهم . و كانت
الحركة الصوفية ملزمة للإنصهار في بوتقة الروح الهندوسية
و رموزها الثقافية . فكان خسرو يدهو نفسه هندوسانياً و كان فخوراً
على ذلك .

و يكتب البروفسور محمد مجيب أنه بفضل خسرو أصبح التقليد
غنياً و عالمياً و رائعاً فنيك . و أنه أعتبر لعدة قرون ببناءً للثقافة الهندية
الإسلامية . و إن حركة البهاكتي التي نشأت في جنوب الهند قد نشرت
نفس الرسالة للتسامح و الإئتلاف .

كان الإمبراطور المغولي "أكبر" السياسي اللبرالي المعتد يدرك
أخطار النزاع الديني فحاول تنمية التضامن القومي بالدعوة إلى
ميانته المختارة الجامعة و قادم النزعات الطائفية الكبرى . و كان يعتقد
إعتقاداً جازماً في أخوة الإنسان . فقد اعتمد مبدأ السلام مع الجميع
و أجرى مناقشات دينية مع العلماء المسلمين كما رحب برجال الدين
من الديانة الهندوسية و البانية و العلماء الهندوس . و كذلك الكهنة
البرتغاليين . و قام بمراجعة أديان مختلفه بما نفعه إلى بلورة دينه
الوحيد الذي سماه "الدين الإلهي" و لكن لا يوجد في الدين الإلهي
كتاب مقدس و كذلك ليس له كاهن و لا طريقة خاصة للعبادة . فكان
تعليمه الأساسي تصميم العلاقة بين الله و البشر .

وحدة الهند و تكاملها

بنى محمد إقبال أنه لو أثرت تعاليم "كبير" و الدين الإلهي للإمبراطور "أكبر" في الجماهير لمتخلت أما هندية متحدة، ففي خطابته المعروف في الإجتماع السنوى للرابطة الإسلامية لجميع الهند في ٢٩ ديسمبر عام ١٩٢٠ دعا محمد إقبال إلى إنشاء منطقة تتمتع بالحكم الذاتي في البنجاب و الأقاليم الشمالية الغربية الواقعة على الحدود حيث يقطنها المسلمون في الألفية. فقال محمد إقبال:

يقول "رينان" (RENAN) (١) إن الإنسان ليس عبداً لغيره و لا لدينه و لا لجزى الأنهار و لا لإنشاء سلسلة الجبال، و إنما الجزء الأكبر من البشر و هو عبارة عن سلامة العقل و حرارة القلب يخلق وعياً أخلاقياً، و هذا الوعي الأخلاقي هو الذى نسميه "الأمة" و مثل هذا التشكيل سكن جداً رغم أنه يتطلب عملية طويلة شاقة لاعانة صياغة الإنسان و تزويده بجهاز ماعلى جديد. و إن هذا التشكيل فكان قد أصبح حقيقة واقعة في الهند لو استولت تعاليم كبير و العقيدة الإلهية "أكبر" على فكر الجماهير في هذه البلاد، على أى حال، تثبت التجارب أن الوحدات الطائفية القديمة و الوحدات الدينية المختلفة في الهند لم تبد أى ميل لمهر سماتها المنقرضة في كل أكبر. فكل مجموعة عريضة على كيانها الجماعى. و إن تشكيل نوع من الوعي الأخلاقي الذى يمثل جوهر الأمة عند رينان يطالب بثمن ليس شعب الهند مستعدة لدفعه، على هذا يفسى أن تضطد وحدة الأمة الهندية لا في الأشياء السلبية و إنما في الإنجاب المتبادل و تعاون الكثرة الكثيرة من الناس:

قام أكبر بإزالة الموانع مثل "الجزية" و هووية زيارة الأماكن المقدسة و إتخذ ميلاداً لعقد الزواج بين الهندوس و المسلمين. (إن المباني الرئيسية في عهد أكبر - النيوان العام و الديوان الخاص و المسجد الجامع و قصر الشورى والباب العالي - كلها تعمل شهادة على اندماج

فى التعمير الهندى الفارسى) و قدل المكتبة الهندوسية المقدسة مثل
الراملينا والمهابارانا والسيفاسن بتهما والمهكواتا بورانا التى
ترجمت إلى الفارسية فى عهد على ملكى ذا صفى لاهورى من
الثقافات. إنه بنى مبدؤاً فى كشمير و نقل على جدران الكلمات
الثالية تحذيرا للمتعممين لتبلياناتهم

إن من يريد أن يدمر العهد بدافع من التفانى، عليه أن
يدمر أولاً مكان عبادته، لأن كنا نشبع ما بعلية علينا
الضمير، يجب علينا أن نحتمل التعاضد مع كل الناس،
و لكن لو كنا ننظر إلى الظاهر الخارجى فنجد كل شيء
جديرٌ بالتدمير.

إن روح التسامح التى تبلور فى هذا العصر، هى أعماء
لرسومات تشوكا الشهيرة من التسامح الدينى على الصخور الإثنى
عشرة.

كما إنهم جهانكو سياسة والده الجامعة و الأسلوب الهندى
الفارسى فى رسم اللوحات خلال عهده و استمر هذا التقليد خلال
حكم شاهجهان، فقد حاول ابنه الأكبر دارا شكوه تشرب أحسن تقاليد
الثقافة الهندية. فكتابه "مجمع البحرين" مجموعة للمراسلات الثيائية
بين علماء الكون الهندوس و المتصوفين و متفقهاتهم و مراسلاتهم. فكل
هذه المنجزات فى ميدان الثقافة خلال عهد الغول قد أصبحت تراثاً
مستقلاً لثقافتنا العلمانية المركبة و حياتنا القومية.

إن الخطر الكامن فى انتقاء أفضل العناصر حسب رؤية أكبر
أصبح واضحاً عندما تعرض دارا شكوه للتغيب، و لكن رغم هذه العوائق
فى العهد المغولى فقد كان هناك امتزاج للمضاراة الهندوسية
و الإسلامية بما أسفر عن إزدهار الفنون الجميلة، و الثقافة و الطبقة،
و نتيجة لهذا الامتزاج الثقافى قد تمت حركة الإصلاح الإجتماعى بما كان
له أثر عموس فى الحياة الهندية.

هناك بعض العوامل التى نعرفها فى الروح القومية فى الهند

وحدة الهند وكاملها

و منها أن المواطنين يلجئون إلى بعض أنواع الإحيائية، الأمر الذي يديم التوترايد الموضوعة و الغرور الباطل، إن الإحيائية محاولة خاصة و جهود جماعية يبذلها الناس لتعاش الذين يثارة العواطف و إشاعة أساليب فكرية تمتد جنودها إلى التقاليد الدينية القديمة. فقد كان الإحيائية خلال كفافنا القومي نور إنعاشي محدود و لكن في منظور عريض تلزمت إشبهات إحيائية بفعل المصالح المرفعة و هي التي تشجع هيق الفكر و تنال من روح الوحدة القومية. فقد حذر نهرو من الدور التخريبي للإحيائية في رسالته إلى الدكتور سيد محمود. (*)

“لا يمكن لبناء أو شعب و هو عبيد للنفس و المقلبة الفلسفية أن يقدم. و ما يحزننا أن بلانا و شعبنا أصبح متعسلا و ضيق الفكر المقلية. إن سخاء القلب شيء جيد ولكن الذي نحتاج إليه ليس إلتجارا عاطفيا تلسنا، وإنما هو التصالح الحقول الرزوين الديانة بشكلها العاوس في الهند قد صار عجوزا بالنسبة لنا و إنها لم تكسر ظهورنا فقط و إنما أولقت التطور و قتلت كل رسالة الفكر والذهن تقريبا. فمثل السندباد البحري علينا أن نتخلص من هذا الثقل الفظيع قبل أن نتولى إلى التقدم جيدا أو نعمل شيئا مفيدا.”

الأمية :

تحتاج كلمة “الأمية” إلى الشرح في مجال دراستنا للتكامل و الوحدة القومية فإن القومية موقف ذهني و شعور جماعي ذاتي لأنها حالة ذهنية و نزعة أو عمل شعوري و كما يؤكد هانز كوهن فإنها تجعل مجموعة من الأفراد يشعرون بقتهم واحد. و أهم مكون في القومية أو الأمية هو العاطفة للوحدة السيكولوجية التي تربط الناس معا ففي الأونة الأخيرة أكد المؤرخون على الطابع السيكولوجي للقومية، إلا أنه لابد من الإعتراك بأن هناك أوضاعا موضوعية تعنى روح القومية مثل

ثالثاً - المفهوم

اللغة والأرض والراث المشترك من الماضي مع ذكرياتها وديانها
و منظماتها المشتركة والجنس المشترك والكيان السياسي والثقافي
وما إلى ذلك.

و يعرف جون إستوارث ميل (John Stuart Mill) الحكومة الحديثة في
مقالته القيمة بأنه: (١)

"من الممكن القول بأن جزءاً من البشر يشكل جمعية لو كانوا
متمتعين فيما بينهم بحقوق مشتركة لا توجد بينهم وبين
أفراد آخرين تجعلهم يتعاونون بعضهم بعضاً برغبة أكثر
مشاركة مع الناس الآخرين من أن يعيشوا في ظل حكومة
واحدة وبأن تكون هذه الحكومة مكونة منهم جميعاً أو من
بعضهم بصفة خاصة. و يمكن أن يتولد هذا الشعور عن
القرينية من أسباب عديدة، فالحبابة هو من تأثير الهوية
أو الجنس والعنصر وتسامح في ذلك المشاركة في اللغة
و المشاركة في الدين بطرق أكثر. و العمود الحقيقي
هو أيضاً من أسبابها. و لكن الأخرى من الجميع هو عامل
الانفعالات السياسية والإنشاء ليس تاريخي فوسى
و ما يتولد عليه من شعور بالاعتراف والذلة والفرح
والأصناف المشتركة المرتبط بنفس المواثيق في الماضي."

إنتمثلت كلمة ' الأمة ' أصلاً في القرن الثالث عشر بمعنى
مجموعة عنصرية و لا بمعنى تجمع منظم سياسياً و يوجد هناك بعض
التداخل في المعنيين الذي ظل مستمراً، غير أنه منذ القرن السابع عشر
و بعد ذلك اكتسبت كلمة 'أمة' معنى الشعب بأسره في بلد. و ظهرت
كلمة ' القومية ' في القرن الثامن عشر و التداخل بين تجمع عنصري
و حركة سياسية دائم في هذا المفهوم أيضاً

إن مفهوم كلمة 'أمة' معقد و نحن لا نستطيع أن نفهمه إلا بالأخذ
في الاعتبار بأنه تطور على مدى فترات مختلفة من التاريخ في
مراحل متميزة و نحن نلاحظ في هذا المفهوم ظواهر عامة لما نلاحظ

من عهد أو بلد إلى الآخر.

كانت المرحلة الأولى لبروز الأمم التاريخية هي بروز القوميات فلم يبرز شعور القومية و تطور في منطقة معينة من العالم عندما دخل نمو و امتداد القوى الحديثة أوضاعا لتفاعل مستمر بين مجموعات الشعب الساكنة في مناطق صغيرة و جعل حياتها معتمدة بعضها على بعض. و الطوائف البعيدة الناتجة من نمو التجارة و الصناعة و المستوى المتزايد للرعاية في فئة كبيرة من السكان جعلت دائما على إهمال ولاءات طبقية خفيفة للناس مبنية على القصة و القبيلة أو الهيئة و وسعت أفقهم الذهنية و مداهم التعاطف. و باندياج لهجات لغوية مختلفة في لغة واحدة مشتركة. و هي قام بقرات ثلاثي مشترك إنصدر من التاريخ و إنتفاضة مشتركة للمزيد من الحرية و المعرفة و الرفاهية الأكبر حدث الطعام مغزائد بين جماهير الشعب بأسره في المنطقة و بحيث اكتسبوا هوية متجانسة و كان ذلك بداية للشعور بالقومية.

في الواقع كانت هذه ظاهرة ذات مصدر تقدمي تمثل في مساعدة أهالي المنطقة ليرتفعوا فوق ولاءاتهم الضيقة للطبقة والقبيلة و الدين. و مع تجربة مشتركة على مدى أجيال في هذه المرحلة من الإنطلاق السريع نحو الحرية و المعرفة، يتطور الشعور بالقومية و يقرس الناس شعورهم بالاعتزاز بهويتهم و الإرشاد بأرضهم و ثقافتهم. و عندما تصبح هذه القومية كيانا سياسيا مستقلا و تبلور جهازا إداريا و سياسيا خاصا بها أو على الأقل تكون حريصة على تحقيق مكانة كيان سياسي مستقل فحينئذ تتحول إلى أمة. و لكن التاريخ لا يعطي لكل قومية فرصة لتتحوّل إلى أمة. فبعض القوميات القوية في مرحلة تطورها تظهر و تضطهد الناس من قوميات أخرى و تضع عراقيل شديدة في سبيل نموها وتطورها. و في بعض الأحيان تستعيد قوة إستعمارية من منطقة ذاتية قوميات المناطق الأخرى و تهيئها على المشاركة في الإستعباد المصيري و تولد فيها تطلعا مشتركا للتمرد

ثلاثة الهدهد

من الحكم الإستعماري، و يؤدى شعور الوحدة الناشئة هنا إلى بروز روح القومية.

لقد حدث فى التاريخ السبعث أن بانقسام بولندا اكتسبت مشكلة القومية طابعاً مستعصياً الحل عندما تعرضت دولة كبرى للقمع من جراء تصرفات غربية يكامل الاستقطاب بمشاعر الجماهير. و طبقاً لما ذكره الفورد اكسون (Ford Axtson) حوكر الإنقسام هذا كامن إلى تطلع و عاطفة إلى دعوى سياسى ! و انتمشت نظرية القومية إلى حد أبعد بسبب رد فعل ضد نابليون الذى وجه هزيماته إلى روسيا و إيطاليا و ألمانيا، و اسبانيا، و بعد مؤتمر فيينا نشأ نزاع بين الإستبدادية فى جانب و القومية فى جانب آخر. و ساد رأى هام بأن الدولة و الأمة يجب أن تتصاعبا معا و يكتب اكسون (Axtson) أن نظرية القومية مرتبطة بنظرية الميظراطية لسيادة الإرادة العامة. فالوحدة ضرورية من أجل ارادة جماعية و الإستقلال مطلوب لتكديها.

و تقدم نشأة القومية فى أمريكا مثالا جيداً لالتحام روح قومية فقد أسفرت الحرب الأمريكية من أجل الإستقلال عن إقامة حكومة مستقلة ذات سيادة فى المستعمرات الثلاث عشرة البريطانية فى القارة الأمريكية الشمالية و لم يكن بين سكان فى هذه الأقاليم تجانس حقيقى و لا لغة مشتركة و لا ديانة مشتركة و لا تقليد تاريخى و لا بنية سياسية أو مؤسسية واحدة حتى لم تكن لها حدود محددة جيداً. فكانت لغتهم مستوردة من إنجلترا. و شتية الانفصال للمستعمرات من أوروبا و ظهور رد فعل على ظروف جديدة و تطور مؤسساتها ذات الحكم الذاتى و الطابع التمثيلى نشأة طابع أمريكى متميز حتى نهاية القرن السابع عشر. و لما حاول البريطانىون قمع شعوب المستعمرات المنعصية بروح القومية. فتأوت تلك الشعوب فى كفاح عنيف و كان من الطبيعى أن هذا الكفاح توجّ بالحرب الأمريكية من أجل الإستقلال.

و فى إنجلترا انفجرت الروح القومية خلال عهد الهزاهبت. فبعد

وحدة الهند و تكاملها

إنهزام اسمانيا انتبه شعب انجلترا فجاء إلى عظمته. ففي سلسلة الكتب المعروفة (Patrie Quasi) لصاحبها اسپنسر (Spenser) التي صدرت في تلك الفترة قد جرى تسييد الزاميت إبتهاجا بنصرها. وخطبت الزابيت وجال جيشها في تلجوى بهذه الكلمات المشهورة "شعبي الحبيب".

"لقد تصرف مع نفسي دائما من منطلق تقى ماغنى برعاية الله. قد وهمت طافقتى الاملى و سلامتى في قلوب رعاياى المخلصين و مشاعروهم الودية. لذلك ها أنا حضرت بينكم مصممة كما شرون في وسط المعركة و نبركتها لكى آهى أو أموت بيمينكم جميعا. و لأظهر من أجل إلهى و ملكتى و شعبى. بكراسى و دمانى. حتى فى الشراب. ففى أعلم أن لى جسماً نعيماً لإمرأة ضعيفة و لكن لى قلباً و بطناً للكمة. بل ملكة انجلترا أيضاً".

أنا بنفسى ساحمل أسلحة. أنا بنفسى أكون جنرالة لكم و قاضية و مكافئة لكل مرتبة لبيكم جميعاً فى الميدان و قد سبق لى أن علمت شجاعتم الذى حوثبها مستحقين للجوايز و الشجان.

بهذه الكلمات أهدت اليزابيت كل شجير فى انجلترا التى كانت تشور بالهزيمة القومية

و هنا تاتى إلى نغنى الكلمات العاطفية و التحذيرية التى أدلت بها السيدة إنديرا غاندى قبل يوم واحد من إشتغالها.

"حتى ولو مت فى سبيل خدمة الشعب. أكون فخورة على ذلك و إننى على يقين بأن كل قطرة من دسى سوف تساهم فى نهضة هذه الشعب و تحفظه قويا و مبنياً".

إن نخالة القومية فى الهند لها بعض الصفات الفريدة التى لا يشبه لى شتى من الأنظار. فليست ذو قوميات عديدة منقسم على الأسس الطائفية و الدينية و اللغوية فى يلم واسع الأرجاء مع أنواع كثيرة من الفئات والميوانات تعرفها و سائل غير كافية من النقل و الإتصالات و تعيش حياة منعزلة. وقف حقاً واحداً فى النضال من أجل حرية

الهند، والمؤتمر القومي الهندي الذي تأسس عام ١٨٨٥م بهذا الاسم الذي ينتسب من كلمة 'القومي'. أصبح ذريعة لهذه التطلعات القومية للسكان غير المتحددين. وإن الناصر الساكنين في اتحاد البلاد المعتنقين عقائد مختلفة والمتكلمين بلغات متنوعة واللابس ملابس مختلفة والمثليين أيولوجيات وفئات شتى قد اجتمعوا في المدن الواقعة في أماكن مختلفة من البلاد لدعم المؤتمر والكفاح من أجل برنامج و على نواله الأيام فعملوا إمكانيات أكثر فكثر في قوسينا الموكية.

قد أوجست أبحاث تاريخية في الأونة الأخيرة أن المؤتمر كان حقا تنوعا لمحاولات بذلت لجمع الناس من أجزاء مختلفة من البلاد لإعداد برنامج سياسي لتأكيد حقوقهم. وهكذا كانت القومية الهندية إنتاج التفاعل بين قوى موضوعية و غير موضوعية و لعوامل تبلورت تدريجيا في عملية تاريخية خلال فترة كفاحنا من أجل الإستقلال. فخلال الحكم البريطاني كان الشعب الهندي قدتجمع فعلا تحت دولة مركزية. وكانت لها شبكة نامية للامتيازات بطريقة تدريجية. و خلقت التهرية المشتركة للإستعمار تحت أجهزة الدولة، ومبادئ حقوقهم السياسية و الإجتماعية تعارض من قبل سلطة أجنبية لمصلحتها هي. فقد أدى ذلك بعد فترة، إلى إيقاف روحهم القومية. و بدأ الشعب كفاحه في تلك الفترة ليس كهندوس أو مسلمين أو مسيحيين أو مسيحيين أو مسيحيين بل بحقة مواطنين هندوس. فهم نادوا إلى إستعمال مصفوعات يديوية وتكلموا في لغات محلية و لهموا ملايس مشتركة. و هموا إلى داخل صفوف كفاحهم الناس من الطبقات العليا والسفلى و الأنبياء و الفلاسفة و الكاترة و المعامير و المدرسين و العمال والمقاعين. إن حاشية 'جليان والياخ' خير شاهد و وصف حي شعبي الوصوح لروحهم المثبهة و المتحمسة للقومية التي بزغت خلال كفاحنا من أجل الإستقلال. وكذلك حركة التعاون أيضا مثال آخر للنشأ بين الهندو و المسلمين و السيخ و المسيحيين. و رغم نمو القوى الطائفية، حافظ الكفاح القومي على مستواه المعين إلى أن برزت عند جديدة

وحدة الهند و تشاها

و جعلت "موعدها مع القدر" عند منتصف الليلة في الخامس عشر من أغسطس ١٩٤٧م.

الانسجام أو التجانس الثقافي يمكن أن يقدم كتساخ متين للتكامل القومي. و لكن الإدماج الثقافي أو الشعور القومي المشترك الذي هو نتيجة للثقافة و التجربة المشتركة، عملية بطيئة. فالخبراء الذين درسوا نمو القومية أشاروا إلى أن عاملا كامنا حقيقياً لتنشيط عملية التكامل القومي هو حماية مصالح الشعب و هذه العملية تسمى ولاءهم للبلاد. فالناس يبدون ولاءهم المؤسسات تجميعهم، و الولاء السياسي قد أعتبر طوال التاريخ بأنه شيء يعطى بطريقة متبادلة مقابل حماية المصالح و قد تم تجريب هذا التفسير إستقرانية. لذا فإننا لا يمكننا أن نمزج الشعور القومي ما لم نخلق شروطاً ملائمة لنموها.

يقول كاري ديوتش (Kari Deutsch) الخبير المعروف في دراسة القوميات بأنه هو و شركاؤه قد وجدوا حين دراستهم لمخاضا الإدماج الناجح لعنات متنوعة في شعب واحد، أنه من الضروري لكل إقليم أو فئة من السكان المشتركين المصالح على مذابح (أو فوس فية (٧) فمن أجل التكامل القومي، يعتبر عامل المصلحة المشتركة هذه و خاصة الرفاهية الاقتصادية للناس. على جانب كبير من الأهمية. فهناك علاقة متبادلة وثيقة بين المصلحة المشتركة و الروح الديمقراطية.

و هناك عوامل غير ملدية أخرى تولد شعورا قوميا. و لكن لم تسمى الدولة مصالح مجموعات غير متكافئة ثقافيا بين سكانها فبعضهم فقط أنها سوف تتمكن من التمتع بالولاء القومي. مثل هذه المجموعات، و جنبها إلى التيار الرئيسي لتلعب دورها البناء في إعادة بناء المجتمع.

في التاريخ قد امتدت طريقتان من أجل إحلال الوحدة القومية في بلد مهدد بغزو التخريب و التجرؤة إحداهما طريقة بسمارك (Bismarck) الذي استخدم السيف بتمكنت الباصرة في إدارة

الحكم لإقامة ملكية عسكرية قوية في بومبايا. و الأخرى طريقة كلوفر (Clove) الذى وحد إيطاليا بصورة عامة بحركة شعبية مبنية على سلسلة من إستفتاءات ثم مؤزها و حافظ عليها غريبالدى (Garibaldi) و مازينى (Mazzini) و أوضحت فترة ما بعد بسمارك بأن بسمارك قام بتحويل خاطره اضطرت ألمانيا بسببه إلى أن تدفع ثمنها باهظا. و لعسن المظلمة لم تعتمد الهند طريقة بسمارك و إنما إختارت نظاما برلمانيا للحكم مبنيا على تصويت الباقين. فالتحدى أمامنا اليوم هو مواصلة عملية توعية البلاد بأسلوب ديمقراطى.

الدستور:

يعتبر دستورنا و مزايا لتكاملنا و وحدتنا القومية. فالإواطنين الفردية و القضاء المستقل. و الحقوق الأساسية و المبادئ الإرشادية كلها تعزز الوحدة القومية و تحميها. و كذلك فإن جهاز التخطيط على المستوى المركزى يعزز عملية التنمية من خلال التعاون و الانصهار فى أعمال الولايات المختلفة. كما توفر الخدمات المركزية حلقة تكاملية حيوية. و يتضمن الدستور المثل العليا للعلمانية و الحرية و المساواة ١٦.١٥ التى تمثل أساساً و طهراً لتكاملنا القومى فنحرم المذلتان التمييز على أساس الطبقة و الدين و النسل و الجنس أو أماكن بله لا يكون هناك أى تمييز فى التمتع فى ١٦ الولادة. و تؤكد المادة ٢٦.٢٥ الوظائف الحكومية على أى من الأسس المذكورة و تكفل المذلتان الحقوق فى إعتناق ديانة و ممارستها و نشرها و الحرية لتنظيم أمور دينية.

و توضع المواد المذكورة أعلاه أن الدستور يشجع التسامح الدينى و تحرم الموقف التمييزى الأمر الذى من شأنه أن يعمل كعقبات كافية فى ملأ المناصب ذات المسئوليات الحكومية اعتماداً على مبادئ الاستحقاق. فإن دستورنا ميثاق للعلمانية و الحرية و الوحدة القومية. و أنه من المؤسف جداً بأن هذه المظاهر النبيلة المتجسدة فى الدستور

وحدة الهند و تكاملها

و التي كان من المفروض أن توحد دائما للتكامل في العمارة القومية، ليست معروفة لدى أبنائنا سكان البلاد. لذلك من المهم جدا أن نشعر و نوضح مبادئ دستورنا في مدارسنا و جامعاتنا على الأقل للجيل الناشئ حتى يتمكنوا من تجنب وجهة نظر علمانية و قومية و صحبة و إيجابية في معاملتهم و أن يكونوا مواطنين جديرين بهذه الأمة المحمية.

العلمانية:

من أجل تنمية التكامل الوطني إنه من الضروري أن نحرس روح العلمانية في الناس. فكلمة العلمانية مشتقة من كلمة لاتينية معناها الجيل أو العمر و يتعلق بشؤون الدنيا. فمجالها تنويري و هو ليس مقدسا و لا رهبانيا، ولكنها لاتعني أيديولوجية مضادة للدين. إن مفهوم العلمانية الذي يعنى مفهوماً حد الدين كما هو حالياً في الغرب لا يمكن أن ينطبق على الهند التي هي مجتمع متعدد الأديان، ففي الهند يمكن أن يكون رجل دينياً مدرسا هو يريد و لكن دينه يكون همه هو حفظ. و الأمر في هذا الصدد هو أن في نظام علماني لا صلة للدولة بالدين.

و هكذا يمكن تفسير العلمانية بمعنى التسامح الديني على نمط النظرية التي عمل من أجلها الإمبراطور أكبر المغولي. فكان من المفروض أن تعطي هذه النظرية شعوراً من الأمن و الكرامة لأتباع كل المعتقدات. لأنها تتجسد في الروح التي قال عنها الشاعر محمد إقبال :

مذهب نبيير سيكهانا آيس ميس بدير وكهنا

هندي هين هم وطن جي هندوستان همارا

(الدين لا يعلمانا العداوة فيما بيننا فنحن هنود و وطننا هي الهند)

و لكن العلمانية لاتعني تعدد الطائفية أو تشجيع أو رعاية الدولة للذات بعينية مختلفة.

قد شهدت التقاليد الهندوسية القديمة على التسامح الديني و الإسلام في شكله القديم قد وقف إلى جانب السنة في أفق الفكر

و الأخوة بين البشر. و المسيحية تنطرح الإنسان و كذلك أبيه
 الجروناك ملاحظت السوية أثر يلغوه إلى المعرفة الحقيقية: 'ليس
 هناك هندوسى و لا مسلم' إنه بتجربته الشخصية لم ير تمييزاً بين
 الرجل و الرجل على هذا فإن جوهر كل الأديان الكبرى في الهند
 بمرض المسببة الطائفية و المذهبية التي تضعف وحدتنا القومية.
 و لا تتنازع العلمانية مع هذا الجوهر الصحيح للدين. الدين أمر يخص
 الفرد و ينبغي ألا تشتهك الدولة و المجتمع حرمته، إنما توارثنا تقاليد
 التمايز السلمي و التسامح الدينى. كما قالت الراحلة السيدة إنديرا
 غاندى:

'العلمانية و الديمقراطية دعائمان تولدسان لفرانسا
 و مجتمعا، فمتى زمن موقل في القدم تحتل أفضلية كبرى
 من شعبا فكرة العلمانية و التسامح الدينى. و السلام
 و الإنسانية. و من المدهم أن يشعر الناس بإساءة بالغة
 و اضطراب عقلى منه إنحراف يحدث هنا و هناك و لدى
 فئات صغيرة في المجتمع بما يشير أو يستلزم موالحف
 طائفية أو بنمى التمايز و التوتر و العنف.'

على أى حال، هناك تطورات مزعجة مثل الإحيائية، و التمسك
 بالأصولية و الرجعية. فعلى أن نقاوم كل هذه النزعات الفاسدة بتعبئة
 الرأى العام و تعليم الجماهير و غرس التسامح الدينى فبهم و الوعى
 لثرائنا القومى المشترك و المثل العليا و القيم المشتركة. و علينا
 أن نتأكد أيضا من أن يشعر قنباغ كل المعتقدات الدينية بالامن
 و الحرية في إيماننا و ممارسة شعائر أديانهم. إلا أن المهمة الرئيسية
 المتعلقة بتنمية روح العلمانية الصحيحة لن نتحقق لو تركناها
 للدولة فقط. فلا تكفى بأن تكون الدولة علمانية بل يجب أن تكون
 الطبقة العامة من الشعب أيضاً ملغمة بنفس الروح لأنه يكون لدينا
 عديم المدى لو كانت الدولة علمانية و الناس الذين يعيشون في البلاد
 يحتفظون مسلكتا ماثيرا للعلمانية.

وسعة الهند وتكاملها

هناك شكوك كثيرة في بعض العواثر في هل تكون طريقة رام و رحيم (التوافق بين جوهر الدين الهندوسي و الإسلامي) فعلا في جميع الطائفية حيث أن هذه الطريقة تتطلب ثقة أساسية عند فئات مختلفة، الأمر الذي من سوء الحظ لا يتوفر لديها. إن مثل هذه النظرية حتمية على الإعتقاد بأن المشكلة الطائفية هي مشكلة التنمية الاقتصادية غير المتساوية بين الفئات. جوهر المشكلة هو الإقتصاد، على هذا فإن معالجة رام و رحيم بمثابة غسل القنفذينا (الشر الميت) بماء ذيات فات رائحة طيبة.

و من أجل إعتاق عامة الناس من مستنقع الطائفية، لا بد من نشر أفكار منقورة، على أي حال هذا يوجد لا يكفي طالما يسيطر الناس في فكر متفجع و العوز الشديد. فإن الناس الفقراء يتعرضون سريعا لتأثيرات طائفية. و لقد شوهد كثيرا أن الناس المتخلفين إقتصاديا توجه إليهم نزعة للجشوع إلى عداوات و تصرفات غير منطقية لكي يخففوا من وطأتهم و يجدوا مخرجاً سهلاً منها. و كذلك يميلون في مثل هذه الأوضاع إلى الإيمان بالفضا. والفكر الذي هو علامة للقصور الذاتي و لكونهم سذجاً بطبيعتهم ينجرون بسهولة إلى شعارات خادعة تأخذهم و يشرعون في طلب راحة التخلص من العقدة النفسية عند استخدام العواطف الطائفية. ففي مجتمع يوجد فيه أديان متعددة و حيث تعاني فئات كبيرة منها لظلمات دينية من حراس إقتصاديين تصبح مسألة إزالة الفقر من أجل تحسين صحة المجتمع أمراً في غاية الخطورة. فالأهم هو التذكر من أن تجد الاقلية حمتها المناسبة من الفوائد الاقتصادية.

التكامل القومي :

علينا أن نتذكر أن التكامل القومي عملية مستمرة و ليس شيئاً يمكن تحقيقه فوراً ثم أنه ليس نهاية بذاته و إنما هو برنامج عمل لغرض بناء أمة قوية و حاملة بطريقه متسجمة. و لما شتتكر ذلك نفهم بأن

التكامل الوطني لا يبنى أبداً و يبنى حال من الأحوال، إندماجاً كاملاً لغات و مجموعات مختلفة في كل وحداني. هكذا أنه لا يبنى اختلاص أقاليم أو فئات ضيقة للإيمان و القسوع. و في جانب آخر يجب تخصيص فجوة الخلافات لا من طريق إقصائهم و إنما يخلق ظروف التفاهم و الولد و الحرية و التسامح لكي يشتركوا في شيار الحياة العامة إشتراكاً دوماً لا بدون أن يسمروا بأن إنفراديتهم و طابعهم المتميز يتعرض لأي حرر فكان نور على بصيرة من النواحي الدقيقة لهذه المشكلة المعقدة حينها قال:

"نحن شعب واحد بالجمع و لكن المعاملة لإخضاع الثقافة بطريقة واحدة يكون معناه التناحر و إنما سوف نضع نهاية لتنوع الهند و نحافظو تحدد الروح الخلاقة و الصناعات في حياة شعبنا. و أمانا أسئلة لبلدان مختلفة مثل السويسرا، و كندا و بلجيكا حيث تحافظ كل مجموعة على استقلالها الذاتي الثقافي. و لكن مع الهند إنها بمنزلة من لازم للمصلحة العامة"

لقد برز من بوتقة التاريخ شيء نادر في الهند. و هو أنه توجد في بلادنا أفكار عن الوطنية و ممارستها التي لا يمكن أن تنحصر في فئة دين و لغة واحدة بل إنني أرى أن مثل هذه الأمة التي تتكون من مجموعة عرقية و لغوية واحدة فقط هي أقل درجة بدون ريب من أمة متكونة من ثقافة مركبة تتشارك فيها فئات و مجموعات لغوية مختلفة مع مصادر ثقافية متنوعة. و إن كل هذه حاكمت نهج الحياة المتعددة التي لا توجد بسهولة في أي مكان في العالم، فلو إختل هذا المشروع فإن ثقافتنا لتسحق فقط بل قد يظهر خطر الإستبداد و الطائفة في بلاننا. و يوفر التركيب الإنسجامي للفئات المختلفة داخل الدولة الواحدة ضمانا لكبح هذه القوى المتفرقة.

و عندما تعتبر أمة بحيثما فجر الحرية هدفاً أقصى لها فإنها تكتسب طابع الإستبداد. إذن تقدم حوية الفكر و التعبير و الضمير

وهذه الهندسة متكاملة

بالإشتراك لدى الناس في شئون الدولة كسما لإنهاء الإستبداد، وتوجد في دولة أمة مثل هذا الكبح اللازم على سلطات أجهزة الدولة الإقليمية؛

تتسم فكرة الإقليمية في نظام فيدرالى مع روحنا الثقافية وسط التنوع و وسعة بلادنا، فالولاة لإقليم في نظام سياسى تنافسى صحيح، وتتفاعل القومية و الإقليمية بعضها مع بعض و يتسم هذا التفاعل مع روح دستورنا، و هذا يعنى تصنيفات متبادلة بين تطلعات الولاية ومطالب المركز، والمبدأ وراء الإقليمية هو خلق وحدات إدارية على أسس لغوية، و لكن الإقليمية الآن تعنى قوى طاردة من المركز مع نزعة ضد القومية، ثم تطاركت معها نزعة إقليمية و لغوية و انفعالية، و توجد لتنمية مزعة إقليمية أربعة أسباب أساسية (الف) جعل التاريخ محليا (ب) تكامل الأراضي للولايات. (ج) إعمامة تنظيم الولايات على أساس اللغة و الطبيعة المتفاوتة للتنمية الإقليمية.

و إحدى صفات الإقليمية الغلظة هي فكرة (ابن القراب) التي إكتسبت حاليا السيطرة على ذهن الشعب في البلاد و تطمح جذور التكامل الوطنى و طبعا للتأثير المميت لهذه الفكرة إن الأفضلية تعطى أحيانا للوثنيات المحلية على الأشخاص الذين ينتمون إلى خارج المنطقة الأمر الذى يعتبر انتهاكا صارخا لمبدأ الإستحقاق. و قد جاء في وثيقة لحكومة الهند صدرت مؤخرا تحت عنوان "تعدي التعليم - مشاوير السياسة" إن الجامعات و الكليات بالجملة بدأت تخضع لتقوة الطائفية و الإقليمية و الاعتبارات العلية. (٨)

و هذا التطور مشر جداً فإنه يترافق تبدلات فكرية و نهجية بين فئات السكان المعتمدين إلى مناطق مختلفة، الأمر الذى يعتبر ضروريا جدا لى عمل ابتكارى هناك عاملان للظهور نظرية (ابن القراب) هما التخليق في النمو، و مخاوف عامة في أذهان الشباب المتعلمين الجدد المتنافسين للوظائف بشأن التخليق عن المسيرة، فقد

كتب التعبير الشهير في علم النفس دونكان بي هوريمستور أن بعض الجمهورات العرقية تسير نحو الأمام بسرعة أكبر بالنسبة للآخرين بسبب التفاوت في التنمية^(٩) فالنضجية بغير المتكافئة بين المناطق في الأوضاع الاقتصادية تخلق ظاهرة مؤسفة للإقليمية الفرعية. فهناك عوز مستمر للعدالة الاجتماعية و المساواة الاقتصادية. فإن مشرق في المئة من الناس من الطبقة العليا يملكون معظم الثروات و الموارد، و طباعاً ما نكره هناك الإحتياط الهندي تساوي ثروات واحد في المئة من الطبقة العليا في المناطق الريفية، مستين في المئة من الطبقات الوسطى. و ثلاثة في المئة من الطبقات العليا يملك أكثر من ربع الأراضي، و يملك ستون في المئة من الطبقات الوسطى أقل من عشر في المئة من الأراضي نفس الشيء" يصدق على المناطق المضوية أيضاً حيث توجد عدم المحاواة في الثروة بصورة أكثر وضوحاً، و ذلك فضلاً عن اللاتوازن الإقليمي الصارخ في التنمية. فما لم يتم الإسراع في عملية التنمية الاجتماعية - الاقتصادية الشاملة من أجل إزالة عدم التكافؤ و اللاتوازنات فإن الثورات الاجتماعية الناتجة عنها سوف تستمر مما سيزيد في إنيافات مخربة و يضاعف تركيبة الأمة.

و من سوء النظم تسمى الولايات اللفوية الآن ولايات هيكلية و الوحدوية و اتجاهات ممتدة للخلاف و الشقاق و هي تعمل كقوى معاكسة لتكامل البلاد و تؤدي إلى تغشى العنف و تقدم دعاء و دعاوى مفسدة للأقاليم و الممالك و الأراضي و القنوات و حتى المدن المختصة بفترة. و الآن نثار شكوك فيما إذا كان تشكيل الولايات اللفوية خطوة في اتجاه صديق حقاً. فإن الخبراء الذين مرسوا هذه المسألة يعتقدون بأن المصيب الأساسي لهذا الضمو الإفليس غير العنصر هو عدم التوازن بين الولايات و المركز و هم يعتقدون أن التوازن الإفليسي شرط مسبق للوحدة و تكامل البلاد. و يؤمنون إيماناً جازماً بأنه يجب أن يكون من مهمة زمامتنا البيوروقراطيين و المنظمين تخفيف هذا اللاتوازن حيث أن المشكلة الأساسية هي الاقتصادية، و لكن إذا ما

وحدة الهند و تكاملها

استمرت الروح الإقليمية و صارت جزءا لفكرة التام، فإنها حتما
تلقى إتجاهات انفصالية منهم مشيرة المزيد من الإستياء.

الطائفية :

الطائفية قوة سائدة أخرى في مجتمعا فهي تسبب التوترات
من طريق أعمال سياسية، و إن النزاعات الطبقية الآن شائعة. و كذلك
لم يتم إزالة و سة الفوارق الطبقيته تماما، فإن المتبرزين لآبه اللون
يتعرضون للتمييز في المجالات الإجتماعية و الاقتصادية حتى أن
الأعمال الوحشية ضد الأفراد المنبوذين مستديحة، و قد أدت سياسة
حيز الوظائف لأعضاء الطائفة المنبوذة و القبائل المختلفة في التعليم
و الوظائف الحكومية إلى تصعيد الإستياء. على ولاية فترات بدأت
المظاهرات ضد حيز الوظائف منذ عهد قريب تأخذ أبعادا مفرضة
و علاوة على ذلك نهفت الحركات المتخلفة تطالب بتسهيلات
و إمتيازات متعلقة في التعليم و الوظائف. و كل ذلك سوف يؤدي إلى
احصاف الأمة. لذلك حان الوقت للتوصل إلى بعض الإجماع في المسألة
التي طال النقاش فيها، أي في مسألة حيز المقاعد في المنشآت
التعليمية و الوظائف الحكومية. فتزايد مدرسة فكرية بأنه ينبغي أن
يكون التخلف الإقتصادي وحده أساسا للصجز و لحل هذه الإمتيازات.
إلا أنني أرى شخصيا أن يستمر المنبوذون و القبائل المختلفة في نيل
تسهيلات خاصة في التعليم و الوظائف حتى تبلغ إلى مستوى معينة
للتقدم حيث لا تؤدي المساواة في الفرص و المنافسة الحرة إلى إنكار
المناخ الإقتصادي و الإجتماعية لهم.

القبليقة

بعد استقلالنا جاء التحدي الأول لوحدة بلاننا من جانب القبائل
الشمالية الشرقية، و القبليقة التي تتميز عن الطائفية تعمل لتخليد
هويتها التي تقوم على الولاءات الضيقة. فقد أنهجت بريطانيا سياسة
"حماية إستثنائية" للقبائل، و الإستياء الإقليمي المتصاعد في المناطق
القبليقة يرجع إلى (الف) أثر التعليم أو ما يسميه فريور إلويسن

بـ"نزع الصفة القبلية (ب) الصنعة المتفاوتة و (ج) الاستغلال الاقتصادي، و خاصة للغابات التي يعتبرونها رجال القبائل منزلاً معبواً لهم و وسيلة لكسب العيش، و تستحوذ على أذهان القبائل مخاوف شديدة من فقدان هويتهم المتميزة التي يتميزون بها، و بينما هم يحتفلون بانتمائهم يرفضون بأن يشاركوا في أي نظام مشترك قائم في هذا الصدد هو عدم السماح لهذه القبائل بأن يشعروا بأنهم ليسوا إلا الأجانب و أنهم ليسوا جزءاً لا يتجزأ للوطن

و هنا أريد أن ألفت الانتباه إلى تجربتي في الولايات الشمالية الشرقية حيث كنت حاكماً من أغسطس ١٩٨١ إلى يونيو ١٩٨٤، أصبح المجتمع القبلي في منى فور في حالة الإنشطار عندما اعتنق أهالي الوادي المعروفين بـ "الميتيين"، الهندوسية تحت نفوذ الكاهن الهندوسي الكبير (Chavanya Mahopadhyay) في القرن الخامس عشر الميلادي. هم يشكلون الأقلية لسكان الولاية و عددهم حوالي مليون نسمة، بينما عدد القبائليين على الأتلال يبلغ حوالي أربعمائة ألف نسمة. والميتيون (سكان الوادي) فيشنويون و أتباع فرقة كريشنا. فهم هندوس مخلصون لآلهتهم إلى حد أن العجائز من الرجال و النساء يسافرون حوامل الطريق من منى فور إلى ماثورا ليموتوا في أرض الإله كريشنا. و لكن مع ذلك، و بعكس الاعتقاد السائد بأن التعميد و التخليص القومي، و فوق ذلك، و بعكس الإعتقاد السائد بأن التعميد و التخليص يكسر جدران الإنعزال قد أصبح الوضع أكثر سوءاً و كنتيجة لسياسة العجز إن الأولاد و البنات الذين يعتبرون أدنى درجة أو منزلة من الميتيين قد أهرؤوا التقدّم و يميلون الآن مناضح من التخليص العالي و الغنى و عجز الوظائف فعدد ملحوظ من بناتهم و أولادهم يتولون الوظائف في الحكومة المركزية. و هم أيضاً انضموا إلى خدمات فنية مثل الطب و الهندسة و غيرها، و قد خلق هذا شعوراً بخيبة الأمل لدى اقشباب الميتيين الذين يحسون بأنهم لم يكسبوا شيئاً بإعتنائهم الهندوسية. لذلك هناك حركة خاصة عند شعب الوادي للشغف من الهندوسية و العودة إلى مبادئ السنمانوية القديمة، فتوجد في كل

وحدة الهند و تكاملها

حيث ميثى تماثيل الإلهين. واحد للإله كويشتا و الثاني للإله سناماهي. وحتى أن معبدا سناماهيا قد بنى حاليا في منطقة مئي نور و نخبية ذلك فإن مئي نور الآن توجد تحت سيطرة الثمرد. كما توجد لدى سكانها كراهية ضد الناس من خارج الولاية. و هم يطلقون عليهم لقب الأجنبي أو المايانج (MAYANG).

و شيء آخر مثير للإشبهاء هو ما يتعلق بماغالندا حيث تختبئ أدهان رجالها هواجس شعولهم إلى الأقلية بسبب شعق الناس من خارج الولاية. فكان البريطانيون على درجة كافية من البصيرة عندما لمسوا الخطر في صيلة الباب المفتوح. ففرضوا في ١٨٧٢م نظاما لإصدار إذن للدخول بالخصية للغرباء. و علاوة على ذلك لم يكن مسموحا لأي غريب بأن يشتري أو يمتلك أملاكا في ماغالندا. و نفس الشيء كان معمولاً به في معظم الولايات الشمالية الشرقية و لكن على الرغم من كل هذه القيود الصارمة المفروضة على دخول الغرباء. تقول الأرقام الإحصائية قصة مختلفة. ففي حين كان عدد السكان في ماغالندا في عام ١٩٧١م حوالي خمسمائة ألف نسمة. قد ارتفع في مدة مقد إلى حوالي مئيمائة ألف نسمة في ١٩٨١م. يذهب أن هذه الزيادة لا ترجع إلى تكاثر النسل مالم يبق العادة فقط و إنما تعكس تدفق عدد ملحوظ من الغرباء.

و علاوة على ذلك. ظهر منظر مقلق في شوبهورا حيث تغيرت الخريطة الإحصائية للسكان تماما. فالقبليون الذين كانوا هي الأغلبية قبل ١٩٤٧م. قد انخفضوا إلى أقلية ضئيلة (حوالي ٦٧٪ من مجموع السكان) نتيجة تدفق اللاجئين من الهندال الشرقية (نذاك و بنغلاديش الآن إلى الولاية. فبناء على ذلك حمل القبايليون الأسلحة لإسترجاع أراضيهم و تأكيد نفوذهم مرة أخرى. و كذلك أزمة لمام أيضا ترجع إلى فقدان الهوية بسبب التدفق المستمر للأجانب. و نفس الوضع قد يبرز في ميغالايا أيضا.

و في أجزاء أخرى من الهند أيضا يعيش القبليون في مناطق جبلية منعزلة و نائية معزولة الوصول للغاية. و هم يعانون من

الامية و الفقر و المرض بطريقة مؤسفة. فقد شهدت إنقجار سيظهم
 المتاحج في أجزاء مختلفة سن البلاء مثلا في تامللنا في التخصيحات
 و تكملباري في المستنات و أحوال العطف المستمرة لنتاج الجصار
 المتطوف في القطاعات الجبلية. و من حسن الحظ كان زملائنا على
 درجة كالمية من الحكمة عندما أصدروا برامج و مشاريع و دفنوها
 لأجل تحسين أوضاعهم الإجتماعية الإقتصادية. و عالم ضمن الشخصية
 الإقتصادية و العدالة الإجتماعية و المساواة و المشاركة في المبادىء
 السياسية و الحفاظ على هويتهم الأصلية. فهم شديطرون إلى إنقاذ
 و سائل العطف من أجل الحصول على حقوقهم. إن الخطوات لإحلال
 السلام و تحقيق التقدم و الرفاهية في المناطق القبلية ينبغي أن
 تشمل إصلاحات كثيرة منها تنمية المراجعة العلمية و تحديث الزراعة
 و تعديل الري و تسهيلات الصحة العامة و التعليم و تنشيط الجهاز
 الإداري و الإشتراك الفعال للناصر القبليين في صنع القرارات. و في
 نفس الوقت ينبغي توعيتهم بضرورة الحفاظ على يثيتهم و بالتالي
 صيانة التوازن البيئي. و هذا شيء أساسي جدا لبقاءهم بالذات. كما
 ينبغي إتخاذ طريقة لينة في المعاملة مع هذه المجموعات العرقية
 و القبائل و الفئات التي تتصرف بسبب خيبة الأمل و عدم الإرتياح
 بطريقة اللامقلانية و توجه هدية للوحدة الوطنية. و لما أصبح هذه إلا
 عقلانية متعادلة في المسوة و تشكل خطرا للأمن فحيثية من
 الضروري إتخاذ تدابير صارمة. وعلينا أن نهدل قسارى جهودنا
 لتوفير فرصة للتعبير السياسي لمجموعات عرقية و إقليمية حديثة
 داخل إطار الدستور و إهتمام لولائهم الإقليمية الفرعية إلى حد
 ممكن. إن هذا سيساعد في تحقيق توافق و أئذان شين. و عندئذ لقط
 شبرز هذه المجموعات القبلية و العرقية كقوة مئينة لإعادة بناء المجتمع
 الهندي

انصية اللسانية

تعتبر اللغة إحدى القوى الأكثر قوة لبناء الأمة. و لكن هي

وحدة الهند و شاكلها

مجتمع متعدد القوميات قد تكون المسيحية اللسانية إحدى أكبر المواضع الكبيرة للوحدة القومية. و اللغة قضية حساسة يمكن إثارة العواطف حولها بسهولة.

أما السياسة التعليمية فهناك اتفاق عام بين الخبراء بأن لغة الأم ينبغي أن تكون ذريعة للتعليم في المدارس و الجامعات بموجب توصية لجنة التعليم عام ٦٥-١٩٦٤م. و في هذا الشأن يوجد اتفاق تام واسع النطاق. على أي حال تنشأ المشاكل في المناطق غير المتحدثة بالهندية حول مكانة اللغة الهندية التي هي لغة الرابطة. و تكسب هذه المسألة وحسباً خاصاً في طول البلاد. و هنا يمكن أن نتذكر قول الينانديت نهرو بأن "لغات البلاد كلها لغات قومية و الهندية وحدها وسيلة لربطنا جميعاً معاً" و العمل الذي جرى تقديمه حالياً لحل المشكلة هو اعتماد مشروع ثلاث لغات، إلا أن إحدى المشاكل التي تسببها من خلال تجربة هذا المشروع هي أن دراسة ثلاث لغات في مرحلة المدارس ليس - متعب بالنسبة للتلاميذ طويلاً هذا المشروع لانفقا أوقانهم و طاقاتهم في إحراز إتقان أكبر للموارد الجوهرية بدلاً من اللغات التي لا تخدم إلا كذريعة ممكنة للإتصال في الحياة المقبلة. غير أن هناك بلاداً فيها لغات عديدة مثل بلجيكا، و السويسرا و بولغوسلافيا ففيها ثلاث أو أربع لغات. على هذا الأساس يبدو مشروع ثلاث لغات مشروعاً سليماً.

ولما كانت الهند بلاداً متعددة اللغات مع تراجع لغات إقليمية أخرى متطورة فيها تراث أدبي غني ولها كيانات متميزة فمن أجل حل مشكلة اللغة التي شغل مثل هذه السفونة و الإنفعال. علينا أن نكون وسمي البال و مطربين تجاه عواطف الناس. و إن مثال الإتحاد السوفييتي (سابقاً) يمكن أن يساعدنا في هذا الصدد. ففي روسيا برزت مشكلة لغوية معاشلة بعد ثورة أكتوبر ١٩١٧م. فدفعت معارضة المجموعات اللغوية ليتين إلى أن يعلن نظرية قوميات في الإتحاد السوفييتي. و إتخذت الحكومة الروسية اللغة التي كانت راجحة في روسيا في عهد قيصر للأغراض الرسمية. و جرى التأكيد في نفس

الوقت بأن كل اللغات الأخرى في الاتحاد السوفيتي سوف تعطي مكانة متساوية. على هذا ينبغي معالجة مشكلة اللغة بسعة المصدر والعطف والود حتى لا تبرز مسألة فرض أي لغة بهيم و إكرام إذ أنه ليس في مصلحة القومية. أما الإنجليزية فمما أن قام البريطانيون يثرويه خلال القرن الماضي قد صارت جزءاً من حياتنا الاجتماعية. في كل أنحاء البلاد. إنها لغة غنية تقدمنا كفاضة على العالم و وسيلة هامة للتفاعل بين المثقفين. علينا أن لا نتجاهل فائدة الإنجليزية لمرء أننا وراثنا من ماضيها الإمبرياري. و قد اعتبرها بعض مصلحيها الإقطاعيين و التعليميين في القرن التاسع عشر مفتاحاً للتقدم. و فعلاً قد لعبت اللغة الانجليزية دوراً في تنمية الثقافة. ونحسب المهاتما غاندي أيضاً بإبقاء تراثنا مفتوحة ليحب التسيب النقي علينا في شعار حماستنا المفرطة للثافتنا الوطنية علينا أن لا نتخلي عن الفوائد التي امكن حصادها بفضل اللغة الإنجليزية. لأن هذا الموقف السلبي لا يمتشى مع فلسفتنا للثقافة المركبة

العلاقات بين الدولة المركزية والولايات

ينحط تاريخ الفدرالية عادة في جميع أنحاء العالم بتوترات بين المركز والولايات حيث أن الولايات و المسئولين الإداريين في المركز يكونون على مصالح متعلق معينة أحياناً بشدة إلى حد أنهم يحددون المصالح القومية المشتركة بأسلوب متحلب غير معقول. فيجب التقلب على سوء التفاهم والتضليل هذه بروح التكامل القوي. و وراء الظهور الفارحي للنزاع حول مشردع توزيع الأموال يكمن في الغالب التعلق في الإرادة السياسية لمواجهة حقائق إقتصادية قاسية و بالتالي يتم اللجوء إلى تدابير مؤقتة من قبل الإدارات المتعاقبة. وضمن المجموعات المصينة في الولايات تعارض توزيع موارد الدخل بين المركز و حكومات الولايات. و الإتهام الرئيسي "هو أن معظم الموارد الموزعة تخدم بالمركز. مثل حراتب الدخل والمالية و الإنتاج المركزي، فيما تعتمد الولايات على موارد غير مرتبة نسبياً و الدخل من الأراضي والغابات.

و قد وجهت لجان مالية عديدة إنتباهها إلى هذه الشكوى و حاولت مبالغ متزايدة إلى الولايات لعلها قدورت الالتزامات الكبيرة للحكومة المركزية بشأن الدفاع و الأمن و التنمية العامة للإقتصاد. وبالرغم من تحويلات ضخمة من المركز، بقيت معظم الولايات بإستمرار مصدر إزعاج بسبب الديون المتصاعدة للمركز. و يرى معظم الإقتصاديون بأن المخطط وراء خطة تخصيص المبالغ المتنوعة في الإستور مقبول أساسيا، و إن تحويل موارد إضافية إلى الولايات ليس حلا للمشاكل المالية التي تواجهها الولايات، فإن الحل الطويل الأجل يكمن في أعمال عديدة على جهتين (١) كفاءة مالية و تجنب التبذير و عارضة التقشف في المصاريف العامة و جميع سياسات تستهدف كسب الشعبية العامة (٢) و الإستغلال الأقصى للموارد المتواجدة في قائمة الولايات، و ينبغي توجيه مناهة خاصة إلى تخفيف امتيازات و التأكد من تشغيل فعال لمهنات الكهرباء في الولايات، و أعمال الري و هيئات النقل و الهيئات العامة الأخرى.

فلو اتخذت كل هذه الخطوات بروح صادقة من الضائقة القومية فلن العدة التي تنشأ كثيرا حول مسألة توزيع الموارد المالية سوف تنخفض بصورة ملحوظة، إن لم يتم القضاء عليها تماما و في هذا الصدد، من الجدير بالذكر بأن الحكومة المركزية قد شكلت لجنة سرकारी لإستعراض كل أنواع العلاقات بين المركز و الولاية.

مجلس التكامل القومي:

إن إستراتيجية كبيرة أخرى تبنتها الحكومة المركزية لإحتواء الإتجاهات الإنتسابية و مقاومتها و كبحها هي تشكيل مجلس التكامل القومي في سبتمبر ١٩٦٦م برعاية رئيس الوزراء، آنذاك البانديت جواهر لال نهرو. و في أوائل ١٩٦٠م قامت اللجنة العامة لحزب المؤتمر بتشكيل لجنة للتكامل القومي برئاسة السيدة إنديرا غاندي، رئيسة حزب المؤتمر آنذاك، ثم شكلت الحكومة المركزية لجنة للتكامل العائلي برئاسة الدكتور سمبورنانند في مايو ١٩٦٦م وقد عقد إجتماع لرؤساء

الوزارات في الولايات و الوزراء المركزيين في أغسطس ١٩٦٦م و اجتمع المجلس لأول مرة في أوائل يونيو ١٩٦٦م و هيئت أربع لجان لإجراء الدراسة و تقديم التقارير حول (١) الإقليمية، (٢) الطائفية (٣) قواعد العمل للطلبة و المدرسين، (٤) مكانة اللغتين الإنجليزية و الهندية، و اللغات الإقليمية في مجال التعليم الجامعي. على أي حال أثناء حكم الراحلة السيدة إنديرا غاندي تم إنعاش مجلس التكامل القومي و تعزيزه. و في يونيو ١٩٦٨م عقد مجلس التكامل القومي الموضع جلسته في سرينجار. حيث أيدت السيدة إنديرا غاندي ملاحظتها بالقول "في الواقع لابد من الكفاح المستمر من أجل التكامل الوطني و النضال من أجل التضامن القومي. و المحافظة على المثاليات و الطموحات المتجسدة في دستورنا. فإني لا أرى أن وقتنا يأتي أبداً لتوحيد فيه هذه القوى و رفع رأسها. لذا يجب أن يكون من سمينا خلق مناخ و إيجاد ظروف تستجيب فيها مثل هذه الأشياء أو يقاومها فيها المجتمع كله". و مرة أخرى اجتمع المجلس في دلهي في ١٢ نوفمبر ١٩٦٨م (حينما كنت سكرتير الوزارة الداخلية المركزية) و قالت الراحلة السيدة إنديرا غاندي في هذه المناسبة "إن ما يشغل بالنا هو أن أي خروج من الهند سوف تتوارثها الأجيال القادمة. أهدنا قومية و مقابلة و وثيقة بنفسها أو هدنا متخامسة و ضعيفة و انفصالية" نحن نتحدث عن التكامل الوطني. أنه ليس مجرد كلام و إنما هو وعي بالنقل و المهمة التي وضعها التاريخ على عاتقنا و لايفالجنى شك في أن كلنا، بغض النظر عن أدياننا و عقائدنا السياسية يكنز للمعربة و تكامل بلاننا حباً أقصى فوق كل شيء. و لكن الوحدة و الحرية ليست شيئاً بحسب بأن حدوثه محتم. إن البقطة الأينية تمن لتكاملنا. كما هو الحال في كل العرياق، المجلس قد شكل لجنة حول التالف الطائفي و التكامل القومي (وأمهدت تسميتها بعد ذلك بالجنة المختصة بالإنسجام الطائفي و الطبقى) لبحث التدابير للمحافظة على التقاليد الطائفية و تعزيز التعامل القومي، ثم أنشئت لجنة دائمة لتطوير

المرائح للأحزاب السياسية و الصحافة حتى لاتجد القوى المحيطة للمشائى و الانفصالية والطائفية طابع السياسة و لاتنال مكاسب وعافوة لاتستحقها. وعلاوة على ذلك انضمت لجان من التكامل الوطنى فى الولايات و المديريات تشبا مع توصيات المجلس

ثم اجتمع مجلس التكامل الوطنى فى بنابر ١٩٨٣م و قالت الراحلة رئيسة الوزراء السيدة إنديرا غاندى لدى افتتاحها له.

"إن التكامل الوطنى هو الدفاع الداخلى عن البلاد. النظر لخلقى و المبنى للعمل الذى تقوم به القوات الدفاعية للمحافظة على السلاسة الإقليمية للشعب. حتى إننا كنا كنا منقسمين إلى مملكات سياسية مختلفة كان لدينا شعور بأننا هنود و لكن كلما حدث شقاق بيننا، تعلمنا أننا واحدًا على صعيدى السياسة و الاقتصاد و كلما كان هناك حيق فى ألقى التفكير، إن له أدبى إلى الفاسسات فيما بيننا. و كلما أقلنا ألعاننا لأفكار جديدة، كانت لنا نكبة. و أصبحنا تحت حكم أجنبي فى دروس التاريخ و ظروف الحياة المعاصرة تطالب بجمع نوكيد أقصى على الوحدة السياسية، كلنا ننتهى إلى دين و نحن ولينا فى جزء من أجزاء الهند، و لنا لغة أم معينة. و لكن يجب ألا يقف سر منها فى طريق همتنا، و كوننا هنود"

و بما أن مجلس التكامل الوطنى منبر فعال للمباحثة و تحليل القضايا و المشاكل المتنوعة بمصالحنا القومية و الوصول إلى إجماع الأرواء بشأن استراتيجيتنا لحل الخلافات، ففى رأى ينبغى أن يعقد الاجتماع فى فترات قصيرة و يوفر للبلاد بأكملها قيادة فى هذا الأمر الهام. و لزيادة الفعالية ينبغى إعادة تشكيل المجلس. لو اقتصر الأمر، بمايقسم عددا من أشخاص لهم ثقة بالعلمانية و إلتزامات بها حتى يمكن الإشتاع بمجموعة أكبر من آراء شعبية و متنوعة فى معاولاته. و هناك ضرورة ملحة لبلورة جهاز على المستوى القومى

والولايات لتفدية السياسات وخطوط الإرشادات التي يقوم بإعدادها المجلس، والمستولون الذين يهدف إليهم بهذا العمل يجب أن يتم اختيارهم بعناية دقيقة وأن يكونوا أشخاصاً من قوى المواهب وملكات الإبداع وممثلين حقيقيين لثقافتنا الحركية. والجهاز المعد لهذا الغرض يجب أن يكون مسلحاً بسلطة قضائية لازمة و يملك موارد كافية للقيام بالنشاطات الكثيرة بتنمية التكامل القومي.

التكامل الوطني - حركة الشعب :

إن الذين ينصمون بالتكامل الوطني من طريق وسائل إخبارية لهم نزعة إلى الإشكالية بأن التكامل الوطني بطبيعته هو مشكلة النظام والقانون وهو شيء لا يهم إلا الحكومة وحدها. فري الحقيقة التكامل الوطني هو هم الشعب بأكمله، ولا علاقة لها بالحكومة إلا من ناحيتين. إذا كانت القوى المعاندة لروح التكامل الوطني تعمل على تعريض أمن البلاد للخطر، إذن من البديهي أن يلعب الجهاز الحكومي فقط دوراً خطيراً

دور المنظمات التطوعية :

لقد أن الاوان لإدارة مشكلة التكامل الوطني بنفس المبادئ الذي بحثت فيه مشكلة الإستقلال قبل ١٩٤٧م. و وفقاً لذلك، سيكون من اللازم تنظيم حركة في طول البلاد وعرضها مع إشراك الناس من سائر أرجاء البلاد، و من كل طبقات الشعب، من المناطق الحضرية و الريفية، من أجل خلق وعي من وحدة البلاد و إشراك التدابير اللازمة لتعميقها. وفي هذه العملية الجماهيرية من أجل التكامل القومي، سيكون من الضروري إستخدام كل الموارد المتوفرة. و علاوة على الجهاز الحكومي، يجب تحفيز خدمات الوكالات التطوعية - الإجتماعية و الثقافية و الاقتصادية والإكاديمية والمهنية، لهذه القضية، فإنها بسبب ارتباطاتها بمستوى الجذور، وشمورها العميق بخدمة الإنسانية و طريقتها الموفقة للعمل، سوف تتمكن من أن تلعب دوراً رئيسياً بهذا الشأن.

تعايير الراجية للمقبل :

إن المصحح الموجز لعملية تطور شعورنا القومى الذى حاولت أن أقدمه في سلسلة هذه المحاضرات، يكون قد لخص حتى الآن بين العملية تحتاج إلى المزيد من التعميق عن طريق المساعي من جانبنا. ورغم أن الشعور بالوحدة في بلادنا، كما حاولت أن أوضحه كان موضع إهتمام منذ أزمنة قديمة و كمسب تدريجياً المزيد من العوهر و التماسك و خاصة خلال حركة إستقلالنا، فإنه حتى اليوم ليس قويا كما ينبغي أن يكون. فمارأيت هناك قوى مجزأة و شاردة من المركز تواجهنا، و يجب أن تتغلب عليها و هناك شعور قوى بين عناصر خاصة في البلاد بأن الهند تواجه تحديات شديدة لوحدةها. و هناك مخاوف بأن ثقافتنا المركبة قد تتعرض للتناكل السريع.

إن تجربتنا في الماضي تذكرنا بأننا قلينا إستقلالنا لا يسبب النفس في البهالة أو القدرة في الدفاع عنا و إنما بسبب النزاسات و الإنقسامات الداخلية التى أوهنت القائمة بالذات التى نغف عليها، فإن وحدة هذه البلاد هي مسئوليتنا الخاصة و تراثها المثقل الثمين هو رأسماننا الذى يجب ألا نضيعها. فعندما نالت البلاد إستقلالها، قالوا و هم يهزرون عن شكوكهم الفطرية بأن وحدة الهند سوف تكون مسألة أيام فقد أعلن و نستون شوتلجج مجتهدا بالنصر بأن الهند تنقصها القدرة في الحكم، و لذا فإنها سوف تسقط لتتجزأ في غضون ثلاثين سنة. كما صدقك من مشاهير آخر عن مهلوون ديلجاس الذى قال :

” رغم صغرى الهند فإننى لست مقتنعا بأنها سوف تبقى مضمرة لمدة طويلة، فإن المناطق المقوية الروحية سوف تصبح تدريجياً مستقلة، و الأجزاء الجنوبية - الغربية و الجنوبية الشمالية من الهند قد تنفصل في الغالب و تتحول إلى ولايات مستقلة“.

و حتى أن مثقفا اعتداليا مثلنا بحرية الإرادة مثل النور ديريافيليان أيضا لم يكن مقتنعا بأننا سوف نقدر على أن نحافظ على

وحدثنا، فكتب: "إن سنة من الحكم البريطاني كانت قد وصلت بين أجزاءها المنفصلة مما يتكاملينها القضاية و الثقلية المشتركة وإقتصادها الموحد و نساها المشترك للإستقلال، وإن الهند سوف تكون شتقا مما فعلينا أن تبين أن كل هذه الغايف لا تأس لها من الصعة، و تبرهن بتصميمنا بأن كل هذه التنبؤات عن المصير كانت خاطئة و إنها لم تقدر مقدورنا على التلميح بقدرنا وإسوارنا الجماعي على التماسك حق تقدير.

و زيادة على ذلك، هناك قوى تعمل جاهدة لزمنة بلادنا كما قالت السيدة إنديرا غاندي بحق

"إن هناك قوى في العالم متهمكة في العمل و هي تستغل و سوف تستغل أي ضعف من جانبنا و خاصة في مثل هذه اللحظة، ففي العديد من البلاد ثنائ المهموعات الانفصالية ربما من وكالات و مصادر خارجية"

و قد أضاف هذا بعدا جديدا لتعقد مشكلة النزاع الداخلي في البلاد كما أن بروز الإرهاب الدولي قد جعل الوضع أكثر ثقلا. و في سياق التحليل الموجز لنواح مختلفة من مشكلة الوحدة القومية، قد إقترحت فعلا بعض التدابير العلاجية أيضا، إن تحليل المشكلة هو بنفسه شرط أساسي لمعالجتها بنجاح. فينبغي أن يركز برنامجنا لتعزيز وحدتنا القومية على قوض خطر عاصي الطائفية، و على النعرة الإقليمية المفرطة و عدم العلمانية، و التوترات الناشئة من التطور الإقتصادي القوي الطارئة من المركز و التي تولده العصبية القوية و الولاءات الضيقة و يجب كسر القوة الطائفية الخائفة كما يجب حل مشكلة العزلة القبلية.

إنني حاولت منذ البدء التأكيد على نازم المشكلة التي نحن نواجهها اليوم و لكنني لا أود أن أذكر بالفطر لجعل الموقف ميلود راسيا و علينا أن نتذكر أنه في بلد واسع الأرجاء مثل الهند مع تنوعات كثيرة ستكون فوق الإنسانية في حالة إنعدام التفاهات و الضراعات،

وحدة الهند وتكاملها

ولكن هذا لا يعني أن ننظر إلى هذه النزاعات باستخفاف بل علينا أن نرفض بأن نكون مغلوبين على أمرنا أمام هذه النزاعات. و إعتراضاً بالعاقبة بلغها شيء طبعي في وضعنا لا بد أن نعالجها بحزم صارم.

الديمقراطية :

لا حاجة إلى أن نلقل بطريقة مفردة، ضعفتنا عناصر إيجابية عديدة و لو أخذناها في الاعتبار فإنها سوف تعطينا مظهراً صحيحاً. إن وحدتنا القومية رغم عوائق عديدة، قد كسبت أساسيات متينة. وعندنا بشية سياسية فدرالية راسخة قد اجتازت اختبار الزمن و تعمل في طيها ضمانات وفائدية طبعية إذعالت تعديلات مناسبة لمواجهة التحديات التي قد تنشأ. الهند دولة ديمقراطية يشترك في بنائها ملايين من الجماهير العامة، و السلوك الانتخابي للناخبين الهنود دليل واضح لبعيرتهم و رأيهم السياسي السديد. إن الثقافة الديمقراطية التي لها جذور عميقة في البلاد هي إحدى النقاط القوية لتكاملنا القومي.

الهند بلد علماني لا يتعرض فيه أحد لاضطهاد و لا يحاكم بسبب معتققاته الدينية فلكل مواطن حق في أن يعتقد بآرائه و يمارسها. فالطابع العلماني لنظامنا السياسي نفسه ثراث نستطيع أن نتمتع عليه. إن عملية التحديث التي بدأت في بلادنا في القرن الماضي قد نالت زخماً و زودتنا فعلاً ببنية قسسية طبعية لربطنا جميعاً. فشبكة السكك الحديدية و وسائل الاتصالات كلها قصرت المسافات بين أجزاء مختلفة من البلاد. كما أن نمو الصناعات و توسيع الأسواق قد عزز روابط الوحدة. و بمصاحبة زعمائنا السياسيين و التجار و المتحضرين الذي أبداه شعبنا بمناسبات عديدة، قد أثبتنا بأننا نستطيع أن نواجه تحديات شديدة كلما تظهر. و الطريقة التي عالجنا بها مشاكل جمع الولايات الأميرية في الدولة الاتحادية. و نظر السكان بمعد التقسيم و إمارة توطيئهم، و التهديد الموجه لأمننا من القوى الأجنبية الانفصالية مثلاً في ناغالندا في المستنشات و السبعينات.

ثلاثية الهند

و في البتجواب حاليا قد جدت ثقتنا بروح الوحدة و قدمت بيئة واضحة على صحة امتنا.

الوحدة وليس التماثل ،

عند سعيها لتفدية و تدعيم وحدتنا القومية علينا أن نكون على حذر من بعض الاتجاهات للعمل، فيدعو بعض المتحمسين للوحدة القومية إلى التكامل القومي بفرض التماثل و هم متجاوز مختلفلة قهراً في التيار السائد، هذا النهج من الفكر يضر بعملية الأمة. فقد قال رابندراناث تاغور في بيانته المنبر و الموجز "إن الوحدة ليست التماثل و ليس إلا على الذين هم مختلفون أن يتحدوا" فصاروا أكانت هذه مسألة اللغات أو الفئات أو التزعات الإقليمية، علينا أن نتصالح بمبادئ المساواة ونجذب الجبر و الإكراه. فقد كان هناك إغتراف قبل قليل بأنه لو إرتدى كل الطلية من كنياكومارو إلى كشمير و من امريشمار إلى تيزهورزيكاً موحداً. فإن ذلك سوف يساعد التكامل القومي. إن مثل هذه الوسائل تنعكس كما أرى، تصورا سطعها للوحدة. فإن وحدتنا القومية لابد أن تتخلق بدون تفسمية المنظر العريض للتنوع الثقافي.

عدم تشجيع السياسات الطائفية / الطوقية:

ومما يوصف له أنه ضمن سياسات إنتخابية سريعة التأثير، نمنفل أحيانا الولاءات الطبقية و العواطف غير المنطقية لعامة الناس فإذا كان هناك اعتقاد عام اليوم بأن العملية الإنتخابية تنيل إلى إيراد توترات إجتماعية بين الطبقات و الفئات الساكنة في الهند الريفية، فإنه ليس بدون أساس تماماً. لذا أعتقد أن ينجتة الديمقراطية سوف تقوّز لو مارست كل الأحزاب السياسية حيل النفس و ابتعدت عن الدعوة إلى استغلال ولايات و عواطف طبقية و طائفية. علاوة على ذلك، ينبغي جعل أحكام قانون تمثيل الشعب المتعلّقة بإستخدام الممارسات الفاسدة إستغلال عواطف الطبقات

وحدة الهند وشكلها

و الفئات أكثر صرامة في نفس الوقت.

جولة في أنحاء الهند

و طريقة أخرى لتعريف التماسك القومي هي تطوير برنامج "للجولة في أنحاء الهند" للأشخاص المنتخبين إلى فئات مختلفة و ههنا متنوعة عديدة و حرف مثل قيادات الطلبة و الفلاحين و النسوة و العاملين الاجتماعيين و المدرسين والفنيين و غيرهم. و يمكن أن يضاف إلى ذلك تطوير برنامج الضمان الثقافي من ضمنه جولات فرق الموسيقى و الفرق الأخرى لتقديم عروض فنية في أجزاء مختلفة من البلاد. و يمكن أن نعيد إلى ذاكرتنا أن ذلك كان جزءا لبرنامج النهوض بالجمع في الضمومات و الستينات.

الخلاصة

أنا لا أقبل أي مفر من الإدارة على عدم قابليتها. فكما سبق لي أن قلت إن الإدارة دورا حيويا يجب أن تلعبه في بناء الأمة. و الأمر الذي أود أن أشدد عليه هو أنه يجب أن يكون هناك تعاون فعال بين الإدارة و الشعب. ففي بيئة ديمقراطية ينبغي أن تكون الديمقراطية متجاوبة مع الشعب و تهذب مساهم للحصول على تعاونه في حل المشاكل. إن إدارة متعلمة و منضلة و جمهورا سلبيا ظاهرة للضعف يستعمر. فإن القوة المتبقية للحكومة تعتمد من شعبيها. و لما تنال الأساليب و البرامج التي احدثتها الحكومة فيولا و إسئناسا من الشعب فحينئذ فقط تتحقق أهدافها. أما في حالة غياب تعبئة فئات واسعة من السكان، فإن البرامج المعدة سوف تبقى حبرا على الورق.

إن دور الحكومة هام و ليس منحصرا في إعداد برامج و سياسات فقط و إنما يمتد إلى تطبيقها بالتعاون الشعب. و أحيانا يكون لدى الإداريين فهم محدود لمسئولياتهم فهم يسمعون أن كل ما عليهم أن يعملوا هو دراسة المشاكل و إعداد تقارير عنها و إعداد برامج عمل لها. و هم يظنون أنه في أثناء التطبيق أيضا عليهم أن يقوموا بدور

ثقافة الهند

التشجيع والتشجيع. فقد أشار و التبر جولد ستين (WALTER GOLD STEN) و هو مؤرخ ممتاز "إن الغار لو الهدف هو عامل للتعبير. و الشيء الأهم هو عملية التطبيق، و للتحليل الإدارة بإشراف عامة الناس بأنها تعمل من أجل تحقيق مصالحهم فحينئذ فقط تستحق لقب "العكام" حسب مفهوم أفلاطون.

الخدمة الإدارية المدنية والخدمة الشرطة الهندية

بهذا السرد أنا أود أن أؤكد بأن الخدمة الإدارية الهندية و الخدمة الشرطة الهندية تشكل قوة موحدة هامة لبلائنا. فقد اتخذت قرارات هامة في الأونة الأخيرة بشأن تعيين الموظفين التنفيذيين في وظائف الإدارة الهندية في الولايات، فقد تقرر بأن يمتنع ٥٠٪ من الموظفين التنفيذيين من خارج الولاية في المستقبل. هذا قرار حكيم بدون شك. و لكن إلى جانب ذلك يجب إتخاذ خطوة أخرى أيضا و هي أن الموظفين في الخدمة المدنية في الولاية و الذين تجري توقيتهم إلى الخدمة الإدارية الهندية. يجب أن يرسوا إلى خارج الولايات التي ينتمون إليها، و هكذا تحصل المحافظة على التوازن بين الإداريين من خارج الولاية و داخلها.

الجيوش

الجيش الهندي يمثل قوة مثبته هامة أخرى في بلادنا. فالتجنيد فيه يتم الآن على نطاق قومي بما يجعله يمثل كل أجزاء البلاد تقريبا. و يجري اختيار العناصر من مجموعات و عائلات و طبقات و مناطق مختلفة. و هو يمنح شعورا بالوحدة و شعورا بالإنتماء و فوق كل شيء شعورا بالنظام. و هذا الشيء بالذات مطلوب في كل مجالات الحياة. و في البلاد العديدة للعالم قد أصبح تجنيد الشباب في الجيش و صلهم فيه لمدة سنتين على الأقل أمراً إجبارياً. فعملت الحكومة الإيطالية الإضماق بالجيش إجبارياً لكل واحد لمدة سنتين، و أرى أن لهذا القرار أثرا كبيرا على سكان المناطق الثلاث في ذلك البلد بما جعلهم

وحدة الهند وشكلها

على التمايز معاً كأمة واحدة لذلك أنا أطالب بفتح يكن
الجنم في الجيش في بلامنا فبقسا إجباريا لكل شاب لدة مستين
و ذلك مع إدراكى بعلة جيدة بأن النقطة في هذا الشأن تكون باهظة.
و لكن الفوائد تكون أعظم من ذلك و ذات شأن عظيم. و الأستشار
سيفر بشماره في شكل الوحدة و الإنضباط و ظهور أمة متحدة شامه.

الجنمية الاقتصادية:

و قد سبق لى أن قلت بلغت مطركم إلى دور الإقتصاد في التكامل
القومي. إن عدم المساواة عن بعض الشواحي أمر لا حصر منه و ليس ذلك
غنياً مذموماً. و لكن إذا كان له طابع يحط من شأن الجوهر البشرى
و مكانته فلا يمكن و لا ينبغي أن نتممه. فعدم المساواة عن هذا النوع
له أثر سيئ. على المجتمع البشرى و أنه يولد مساوئ إجتماعية مثل
الطائفية والعرقية المتصجرة. فمن أجل مكافحة القوى المجرمة و تدعيم
قوى التماسك القومي. علينا أن نشن حملة ضد عدم المساواة
الإقتصادية. عندما يكون الناس في وضع متين من ناحية الإقتصاد.
فأرى أنهم لا يتورطون في عمليات تخريبية إلا قليلا. إذن ينبغي
صياغة و إصدار برامج للجنمية الاقتصادية بطريقة تسد حاجات المزيد
من الفئات الفقيرة في المجتمع مع إزالة اللاشعور الإقليمي أيضاً في
الجنمية.

التعليم

لا بد أن يواجه أي برنامج عملي للجنمية الوحدة القومية تحدياً
ناجماً عن الأمية على نطاق واسع. ففي سياق مواجهة اتجاهات
إقتصادية علينا أن نتذكر بانه يجب انتقاء عامة الناس عندنا من مفرق
الأمية. و لكننا من سوء الحظ لم ننجح في محو الأمية خلال الثلاثة
لأ الأربعة عقود الماضية منذ حصولنا على الإستقلال. و قد وصف
المهاتما غاندي، أبو الشعب، الأمية بأنها إثم الهند و مار عليها.
إن الفلق العميق بشأن محو الأمية كما إنعكس في ملاحظة

المهاتما غاندي قد دفع القاضين بصياغة دستورنا إلى تحديد مدة عشر سنين لتحقيق هدف معرفة القراءة و الكتابة للجميع. و لكن للأسف! إننا ما نجتهد حتى الآن في إنجاز القراءة و الكتابة إلا ٣٦٪ فقط من سكاننا. و حسب تقدير البنك الدولي المتطور في وثيقة تصدى التعليم سوف يوجد في الهند أكبر تجمع من الأميين في العالم حتى حلول عام ٢٠٠٠ الميلادي مع ١٠.٥ بالمئة من السكان الأميين البالغين من العمر ٥ - ١٩ سنة. فنظروا لهذه الضخامة في تصادم الناس الأميين. ستكون مهمة نشر الأفكار المعيشية موجهة للمفاسد. و في هذا الصدد هناك حاجة إلى التنبه إلى الاتجاهات المقلقة الأخرى أيضاً. فمن بين مجموع التلاميذ المسجلين في المدارس الابتدائية يكمل التعليم الإبتدائي حوالي ٢١٪ فقط. فمن اللازم أن تعطى مهمة تنمية التعليم الأساسي أولوية قصوى. كما يحتاج النظام التعليمي بأسره عدداً إلى تجديد الصياغة و البناء و المبروية. و تحقيقاً لهذه الغاية قد تم وضع سياسة تعليمية جديدة، و تشكيل وزارة جديدة باسم تنمية الموارد البشرية. و ليس كل الأمل يلتهل لما تتم بلورة السياسة الجديدة، فإنها سوف تغطي مجالات تكون لها علاقات مباشرة مع تعزيز قوى الوحدة القومية.

الكتب المدرسية في التاريخ:

و من الجدير بالذكر هنا أن التفسير الطائفي للتاريخ الهندي قد غذى أبولوجية طائفية بين المثقفين منقسمين. فقد أدرك المهاتما غاندي جيداً بالاضرار الالامتناهية التي تكبدها كتب التواريخ للشباب عن طريق إساءة تفسير الماضي على الفطوط الطائفية. فقد كتب: "إن الإقصاء الطائفي لا يمكن تحقيقه بصفة مستديمة في بلادنا طالما ندرس نصوصاً معروفة في المدارس و الكليات عن طريق كتب التواريخ. (١٠) فقد اعترف "لأنه لا يجب رأي" بأن كتب التاريخ هي التي جعلتني أتوقف عن احترام الإسلام. (١١)

و من الغريب أن تقسيم مصور التاريخ الهندي إلى الهندوسية

وحدة المصدر تكاملها

الإسلامي و البريطاني الذي إبتدأ لأول مرة في تكليف جيمس ميلن من "تاريخ الهند البريطانية" ما زال مستمرا في كتبنا المأخوذة للمدارس حتى الآن. لا يزال الملاحون يعتبرون العصر المتوسط كله فترة عدااء موير طويل بين الديانتين الكبريتين الهندوسية و الإسلامية. يحصر الفيلسوف من المشاركة الفعالة و التفاعل المبدع بين أمساب الديانتين في المجالات الثقافية و الإجتماعية الذي زاو حاشنا القومية لغني و ثروة. و لا شك في أن عددا كبيرا من العناصر في مشهدنا الإجتماعي و الثقافي مثل الموسيقى و الرسم و التعمير و الأدب التي نفتخر به اليوم، ثمر للمعاصر المشتركة لاتباع الديانتين على مدى القرون.

و كثيرا ما ينسى الناس أنه عندما كان السلطان إبراهيم سلطان دلهي، هزاجه بابو في المعركة الأولى في "باني بت" هزمت بعض قواته من الأتقان من ميدان المعركة ولكن الملك فيكرماجيت ملك جواليار وقف يثبت إلى جانب السلطان و مات في القتال كجسدي بأصل. و الحقيقة أن وجهة النظر الطائفية تريد منا أن نعتقد بأن العرب في العصر المتوسط كانت مظهرا للخصومة بين الهندوس و المسلمين. على أساس التبرير، و هذه محاولة لتشويه الحقائق و تضارب على تحريف التاريخ عموماً.

و إن تدوين الوقائع التاريخية منذ أنش - ايم - يطيون في حوالي منتصف القرن التاسع عشر وجهة نظر كاذبة يان الدولة الهندية في العصور الوسطى كانت مبنية على التناقض بين الهندوس و المسلمين و هي التي اتاحت فيما بعد أساسا معقبا لنظرية شعبين، الأمر الذي مرق نسيج ثقافتنا المركبة. و قد ظهر الأثر المضر لهذا النمط للتفكير بحدوث أن المسلمين الذين تروبا على مثل هذه النظرة طالبوا بدولة منفصلة و الهندوس حكموا على المسلمين يخنهم أجاناب و آثاروا خيبة لطردهم. و القصور الذي أحدثه الماروخور الطائفين الذين تبذروا للثقافة تعريفا مبنيا على الدين و بالفوا في الشفاء على

المكالم المختصين إلى مسؤوليةهم. لا يمكن أن يقدّر بسهولة. فهم يسيرون
الغلو في كبرياتهم و الافتراض المسبق في مواقفهم قد نهضوا المبادئ
النقدية و تجاهلوا من قصد الأبعاد الإجتماعية و الاقتصادية للمرضى
و لم يدخلوا الظروف المائدة لدى الشعب و الأحداث التاريخية في
حسابهم إلا قليلا.

و إلى جانب النزعة الطائفية في الكتابات التاريخية، هناك
ميزة رجعية أخرى من شأنها أن تحدث تشويهاً مضاداً على تكاملنا
القومي و هي تلوذ دراسات من مناطق محلية مع منظور إقليمي ضيق
فيحاول، هؤلاء المؤرخون تركيز إهتمامهم على تفاصيل نافذة للتاريخ
و الثقافة الإقليمية مع إغفاء عناصر مشتركة أكثر أهمية بالنسبة
للبلاد ككل. و رتبة هذه النزعة الضيقة الأفق في كتابة التاريخ هناك
مراحل عديدة أخرى منها إداة تنظيم الولاية على أساس لغوي، فينتفي
بذلك جهود خالصة للتأكد من أن تكون كتبنا المدرسية خالية من الجوانب
الطائفية الضيقة الأفق.

و كذلك من المقلق في هذا الصدد عدم التوازن في تصويرونا
و تمييزنا لأبطالنا العظماء و القوميين في كتبنا المدرسية في التاريخ.
فعلى سبيل المثال، لا ينحصر إعتبار شيفاجي بطلاً مهاراشترياً بل
بطلاً قومياً، و هكذا السردار لأشفيت من إسام. فهو إسم ذو شأن
عظيم في تاريخنا، و لكنه وضع في طوايا النسيان، و هكذا هناك نزعة
أخرى لتعميد الأبطال العظماء تحول إهتمام الناس من الأبطال
القوميين، فبأنفي أرى أنه من الضروري تدوين كتب موحدة في
التاريخ تعرض الأحداث بطول متنوّز و موضوعي من كتاباتكماري
(في محاسن) إلى كشمير.

د. أ. ك. ك. ك.

إن ظاهرة الإستخدام الإعتباطي لتراثنا الحضاري ليست
مقصودة على المؤرخين فحسب، فالمصالح المرفهة في بلادنا تستخدم
كل نوع من الأمور المبتذلة على الوهم و الخرافة والعاطفة لماحيثنا
لأغراض متعددة، و سواء كانت هذه الأمور أكاديمية أو سياحية

وحدة الهند وتكاملها

أو إجتماعية فقد تم التلاصق بها من قبل العناصر الانسانية. و يدسنى أن أقول إنه حتى الحياة الأكاديمية أيضاً ليست خالية منها نحن نستمع أزرأ وإلهاما من ثقافتنا الماهوية. ولكن لن يتحقق هذا عالم نفضل ما هو على قيد الحياة عما هو قد مات. وهناك حاجة إلى شعور صالح للتمييز والتخلص من الغرافات و النشاطات الاقطاعية اللامعقلانية.

العلوم و التكنولوجيا

إن نشر معارف علمية و تكوين حزاج علمي لازم لإحلال التحديث التي هو حل دائم لمشاكلنا. وكذلك تنمية روح البحث و المنهج العلمي بدل أكيد لنظامنا الإجتماعي المهجور و ثقافتنا الجتيقة وعواطفنا المتعمجرة. فشعارنا ينبغي أن يكون التسامح في الدين و الليبرالية في الديمقراطية و السياسة. و الإشتراكية في التنمية الاقتصادية نشر وضع هذا الإمتزاج الثلاثي محل التنفيذ بصورة فعالة فإنه سيؤدي إلى إحداث ثورة إجتماعية وثقافية جديدة في البلاد و يكفل روح الوحدة القومية التي نحن كلنا نشوق إليها.

وسائل الإعلام

كلمة فقط أريد أن أقولها عن وسائلنا الإعلامية فهي تستطيع أن تلعب دورا حيويا في تنمية روح الوحدة القومية إن هدف وسائل الإعلام هو تثقيف الشعب و تنوير قناعاته. و يمكن إستخدامها كقناة لتغيير المجتمع بتعبئة الرأي العام. و قد أحورت شبكات إذاعة صوم الهند و التلفاز في الوقت الحاضر إمتداداً واسع النطاق. أنها يمكن أن تذيب حوراً عن تاريخنا من شأنها أن تفسد الإنسيما الطائفي و الوحدة القومية مثل إحداث ثورة عام ١٩٤٧م و سيطرة جليان و الاياغ. و حركة عدم التعاون. و يمكن أن تقدم روايات سلسلة لتذكيرنا عن الأخطاء التي عرضت حريتنا للخطر مثل خيانة مير جعفر و آومي شند في البنغال (هد سراج الدولة) و صاهي في بكن (هنديبوسلطان) أو تقدم سير و حالات و ألوانا مختلفة لثقافتنا الفنية و نحوها. و هنا لايتبر خروجنا عن الموضوع لو قدمنا إقتراحا بترجمة كتب ذات جودة

عالية من كل اللغات الكبرى. وخاصة الكتب التي أختيرت لهاثرة
الأكاديمية الأدبية لا باللغتين الهندية و الإنجليزية فقط بل باللغات
الإقليمية الأخرى أيضاً. فيكون لكل هذه الأشياء أثر طويل المدى في
تثنية وحدة أمتنا.

مهمة ثانية:

إعتقد أن هناك فعلاً وعياً عند الشعب بأنهم يحيطون تحت حكومة
واحدة. هذه الحكومة تسمى حياتهم و مفكراتهم و توفر النظم و القانون
و العدل و تجعلهم يشاركون في المنافع المادية. على هذا يمكن تعزيز
هذا الوعي و الروح اللازمة للتكامل القومي و تجميعها برعاية و تغذية
منشآت ديمقراطية على مستويات متعددة. فالجايان خير شاهد على
ذلك. إن مثاله يوضح لنا كيف نمت الوحدة القومية هناك نتيجة
لتطوير معتقدات و منشآت محلية. فيجب إشراك الناس في كل
مراحل من عمليات الحكومة الذاتية

الأوضاع السلمية في الجنوب:

إنه سيستمر أملاً منسى لولا أذكر بأن البنية الثقافية
و الاجتماعية في الجنوب خالصة فعلاً من التوترات و الطل التي
توجد في الولايات الشمالية. فإشجار القصب الطائفي نادرة في
الجنوب. و هناك وشفافة و عائلية في العلاقات بين الطوائف و الفئات،
الأمر الذي أجده محثاً على التفاؤل. و إنها مساهمة على الاستقرار
و الانسجام الاجتماعي. و الحجب في هذا الاختلاف يمكن أن يشاهد في
طبيعة الظروف التاريخية في الجنوب.

إن إشراج قبول متنوعة في ثقافتنا المرجحة تجسد بطريقة جلية
في تواج مختلفة من الحياة الاجتماعية و الثقافية في الجنوب. فليل
قرون ذهب سنكارا و دامانوج إلى الشمال كمفكرين للثقافة
و كشارحين للفلسفة (الفنوسية) فيعتبر اسمهما جزءاً لا يتجزأ
لتراثنا القومى

وهذه الهند وتكاملها

الخلاصة :

إن مسألة الوحدة والتكامل القومي معقدة وخطيرة بحيث أنه لا يمكن معالجتها بصيغة سهلة. فتدابير النجاح تكمن في إعترافنا على القيام بدراسة متينة ودقيقة للظروف الصاعدة و ناربضنا حتى تكون في وضع نستطيع فيه تمديد قضايانا الحقيقية بطريقة صحيحة و معالجتها على الصلوط التي أشير إليها في هذه السلسلة من المأهرات. فقد أوجز جواهرلال نهرو هذا الأمر هكذا. 'علينا الانكون محدودي النظر و ذوى تفكير اقليسي و طائفي و طبقي إذ أننا ملتزمون بقاء مهمة عظيمة. فلنكن مواطنين لجمهورية الهند. لنقف بإستقامة واهمى رؤسنا و ننظر إلى السماوات قائمين على أقدام ثابتة نهنى تركيبة الشعب الهندي و تكامله. لاشك أن التكامل السواسى قد تحقق إلى حد ما. و لكن الشيء الذى أريد أن أقوله أعمق بكثير. و هو تطبيق التكامل العاطفى لدى الشعب الهندي حتى يتمكن من الإلتحام فى وحدة قومية قوية و شاملة فى نفس الوقت على نوعنا الرابع و فى ذلك اخلاص و حكمة و تنبيه فلنكن مجتمعاً فى وحدة واحدة.

و ثبل أن لنهى كلامى أود أن أثقل عبارة من رسالة كتبها السيدة إنديرا غاندى إلى فى ١٢/أغسطس ١٩٤٨م ودا على رسالتى للتهنئة التى بعثت بها إليها بمناسبة عيد الإستقلال.

'على رجال الدولة أن يلقوا كلرد واحد مع بقية البلاد
للدفاع من التكامل الوطنى و جعل العربية حلقية حتى
لأصطف الفئات.'

توضح هذه العبارة كم كانت قضية الوحدة الوطنية محبوبة لديها و كيف أنها لم تضيق فرصة إلا و أكدت فيها على ضرورة المحافظة عليها مهما كان الثمن.

و أخيرا إسمعوا لى أن أضيف هنا أنه فى الجزء المبكر من هذا القرن كان العالم يعرف بشاعريين هنديين فذا و هما: طالمسور

و محمد إقبال، و إلى جانبهما ظهر إسم ثالث و كان ذلك فالانجول،
فصوت كان صوت محب لوطفه و سلامته. فلا يستعنى إلا أن أنقل
أبيات من قصيدته الساحرة التي متواتها فوراً فوراً وتبدأ هكذا.

Pura Pura nalik nalik dvaradouranuyarante.

Bharat akshamaulavyade inppaakakar

إنها مدح مفرط للعلم اللامسي الذي يرمز إلى كنان الهند من
أجل الحرية. و إنتصار الهند في الكفاح و سيرها إلى الأمام.
و كما نعلمون هذا علم ثولثة ألوان خالون الأحمر يرمز إلى
الكفاح و التضحية. و الأبيض إلى السلام. و الأخضر إلى تقدم
البلاد و أنا متأكد بنني أنقل الترجمة الانكليزية للقصيدة.

Higher and higher still higher and higher and day by day

Must rise the holy flags of the divine land of Bharat

And they must stir up fresh waves in lake of the sky

And show the way for those who work for the world's good!

Offspring of the same womb, let us unite and try

To wash our hands clean and take up this flag.

Let this be no injustice the winding shout

Out of the cloth woven from the thread we have made

And let it flutter and glitter on the flag-staff of Truth:

A winding spray of eternal freedom for us who are duty-bound.

أعلى فأعلى بل أعلى فأعلى يوماً بيوماً

لترنم الأعلام المقدسة لأرض المهاراشا الإلهية.

و ترقرق وتتموج في يمينه السماء الخلية.

و تنير السبيل للذين يعملون من أجل خير العالم.

يا ذرية الرحم افواحدة لنتحد و نهجد.

و نغسل أيدينا غسلًا نظيفاً و نغسل هذا العلم.

ليكن هذا العلم كفتاً للجهور

و ليكن من القادر المبرور من القيود التي صممتها.

و ليؤخر و يتأكل على مائدة علم العدل.

تخليص و تهريب الضمير الحسن (أمانة الله

المواضع:

- ١ - وشهد الدهن طائر 'نمدي' بناء 'ثقافة' حركة'. المجتمع الهندوسي مثلكو التكامل و إنكلياتك. تحرير: واسيه موهان، نيودلهي ص ٩.
- ٢ - المجتمع الهندي، مشاكل التكامل و إمكانات ص ١.
- ٣ - يقول الجروفسور مجيب في كتابه 'الثقوة الإسلامية في المجتمع الهندي' بلهي عام ١٩٧٤، ص ١٤٧.
- ٤ - لا يستطيع أن نسمه 'فلسفة' الأروحية اسمائها يسد من الأناهي الشعبية التي نشأ توجده فيها كلمات من الفخرصة العالمية و كان من الفخرصة أن يكون ذلك 'الامتزاج' الثقافي 'مسيرة' انبشري و تخصص في عالم واحد. و تنظر في التقب و الممانعة و الرشاقة و المرونة. و هي نصف 'مناخاتبة' التي ترفض 'عبودية' الزمان و المكان.
- ٥ - و هذا ملكر فرنسي عوف أشتب في ١٨٨٢ في مقالته 'المرئعة يقول' 'ماهي الأمة' في دوج و مدافروحي و لسان قللا
- هناك شيطان هما في الحقيقة واحد، يستعان فيه المروج لم الكدأ الروحاني، أحدهما يمكن في الكسب، ثانيا في المصير الأول يوجد في التراث الثقافي للثقافات، و الثاني هو الكرامة الاقتصادية و التراث في المصير معاً و الإرادة لإنشاء 'سليم' التراث 'المتنوع'، أي الأمة مثل المصير لسرة كالمى طوير 'تكميل' المطلق أو 'الصلحية' و 'الإعلاء' أن 'الخصي' انبشري و 'الرجال' المظلم و 'الهد' و 'أمنى' للهد 'التكيني' - يجب أن تكون هذه 'الاشياء' شروفا عندما نقوم بإنشاء فكرة لوصية. و إن وجود أمة هو 'استثناء' يرمي
- ٥ - في 'احتواهي' إلى 'كنيفورن' - مسلم صاحب 'لوسمية'، و سياسة 'هندية' مودليسي ١٩٧٤ ص ٩٥.
- ٦ - جون 'إستيفان' بيل، 'النهضة' 'الجمهورية' 'السلطنة' 'المثلة' 'لعدن'، ١٩٥٧ ص ٣٥٩ - ٣٦٠.
- ٧ - 'الأكسندر' في 'دنيا' 'سلوفاكي'، و 'برتوس' 'رؤيتك' - 'التصميم' في 'الكتبة' 'التاريخية' 'مخبة' 'جامعة' 'بسملافانيل' ١٩٩٤ 'أنظر' 'فلبد' - 'ام' - 'جويير' - 'إستعمال' 'المؤرخين' 'للوصية' و 'العكس' ص ١٢٦.
- ٨ - 'تدعي' 'النهضة' 'منظوم' 'السياسة'، 'مرواة' 'التعليق' 'نيودلهي' ١٩٨٥ ص ٤٢.
- ٩ - 'النهضة' 'الإنشائية' 'الفرعية' في 'الهند'، 'شمية' 'الثقافة' في 'الهند' ص ٩.
- ١٠ - 'إيه' - 'ان' - 'فيديا' 'التكامل' 'المقدس' و 'نوريس' 'التميز' ص ٢.
- ١١ - 'لاجهت' 'رأي' 'كتابات' 'المصير' 'الذاتية' ص ٢٧.

غاندى و الدين

بقلم هـ بـ و - ث - ج

إنه من شائع غريب أن مواقف غاندى تجاه الدين تتيح مفتاحاً لفهم حياته وفكره. ولكن بمقابل تلك المواقف وأهميتها نادراً ما حظيت بالاهتمام لدى محبيه ونقادهم على السواء. وكان من الطبيعي لهذا المنصب بالذات أن يتعرض غاندى لسوء الفهم لدى صانعيه السياسيين. وإن قليلاً من البريطانيين ذهبوا في تقديمه إلى ما ذهب إليه الأسقف كوسمو لانج (Cosmo Lang) فقد وصفه في خطاب بعث به إلى اللورد ارون (Lord Aron) بأنه "صوفي متعصب وفوضوي" (١) و لكن معتقدتهم قد اتفقت مع اللورد ريدنج (Lord Redding) نائب الملك في الهند الذي كتب بعد أول لقاء مع المهاتما معتقداً أن الآراء الدينية والأخلاقية لسيّد غاندى جذابة بالثناء. ولكني أعترف أنني أجد من الصعب فهم معارضة تلك الآراء على صعيد السياسة (٢) أما قيادة العصبة الإسلامية (Muslim League) التي دعت إلى تقسيم الهند على الأسس الدينية لمواجهة اللوم إلى الشخص الذي ما برح يحذر على أن وظيفة الدين هي الجمع وليس التفريق بين الناس وأن الدين يشلّ أساساً غير مقنع للقومية. أما فيما يتعلق بمعتقد غاندى من الوفاق اليساري فالفوا عليه الأهمية باستغلال الدين من أجل إثارة الجماهير وفتح وعيها السياسى عن قصد في مصلحة الطبقة البورجوازية الهندية. ومن بين أتباعه كان هناك راميكالهنون غشجوا على القيود الأخلاقية التي فرضها على نفسه مع البريطانيين، ثم كان هناك امتهاليرن فاسوا بالمعاملة بين الأديان والأعقالات والظلامية وأبنوا إستيادهم تجاه التمهيرات الصوفية لغاندى. و نهانيا قام بعض

غاندى و الدين

الدورجين المتأخرين ينشؤ النظرية القائلة بأن غاندى من طويق استخدام الرموز الهندوسية قد أسهم في الاستقطاب الطائفي الذي شجّع بتلاميذ البلاه.

إذا إتهام خطير يرجع أصلاً إلى الضمّ في تفسير أفكار غاندى و أعماله و أسامة فهم تاريخ الفترة التي عاشها الهاتما و لذلك أريد أن أقدم نبذة من تطور الأفكار الديشية لغاندى و ألقى أضواء على دقائق تلك الأفكار و أقوم بتقييم أثرها على حياته الشخصية و العامة و أهميتها الحقيقية في المنظور التاريخي.

و يهدو من الغريب أن غاندى على الرغم من نظونه في أسرة هندوسية متدينة تشربت من الفلسفة "الفيشنوية" و خضعت للتأثيرات القوية البينية^(٢) لم يكن يعرف إلا قليلاً من الدين و حتى من الدين الذي ولد عليه عندما وصل لندو عام ١٨٨٨م لدراسة الحقوق و كان قد بلغ من العمر ١٩ سنة آنذاك. و بعد عام واحد عندما دعاه بعض أصدقائه من الشيوسوفيين الإنكليز لقراءة (Sany Colonial) لصاحبه السير إدوين أرنلد (Sir Edwin Arnold) امترغ غاندى بخجل بأنه لم يفهم "بهاغوت غيتا" باللغة العسكرية أو حتى باللغة الفجرائية أبداً. كما اطلع على قصة حياة اللورد بوذا و تعاليمه و تكراهه للذات من خلال كتاب آخر و هو (The Light of Asia) للسير ادوين و اطلع كذلك على الكتاب المقدس في انجلترا عندما قدمه له زميل نهاي متحمس، فدخل "العهد الجديد" و خاصة الموعظة على الجبل قلبه. و الايات التي توضح بعض الفد الأيسر لمن يضرب على خوك الهيمنى و امطاء عبائتك لمن يسليك مسترتك. عارت بذاكرته إلى أبيات الشاعر الفجرائي شامل بهت (Shamal Bhatt) التي كان غاندى يرددتها عندما كان صبياً و قال الشاعر فيها "امطوا وجة غداشية كييمو مقابل كاس للماء". و يقول غاندى في سيره الذاتية أن فكرة الحب مقابل الكراهة و الخير مقابل الشر شغنته كثيراً و لكنه لم يدرك تلك الفكرة (دراكاً تاماً).

و المثيقة أن هذه العوامل تثار اهتمام غاندى بالدين ولكن وعيه الدينى لم يكن عميقا حتى الآن و ربما كان قد تضائل لولا العاصم الذى دفع به للذهاب إلى جنوب أفريقيا عام ١٨٩٣م، فى بريتوريا القللى غاندى مع رجال متحمسين فى مجال التبشير كان وظيفتهم الرئيسية (على حد تعبير غاندى) "إقناع أتباع الديانات الأخرى لإعتناق الميث المسيحى" فنثر غاندى بشدة بعمومة (The Kist) لهدى الناس إلى دينه فى بلد أجنبى، و لكنه لم يستعمل باعتناق المسيحية فى بريتوريا على عكس ما فعل فى لندن حيث أسرع فى الانضمام إلى الثيوسوفية. و لو أن معرفته عن الدين مازالت سطحية أنه كان يشعر بارتباط عاطفى و غامض مع الدين الذى ولد عليه، و عندما طلب منه (Cuthbert) أحد البشّريين أن يطلع عليه المستوع من سبحات الديانة الهندوسية قائلا: إن هذه الفراغة لا تليق بك- دعنى اكسر هذا العقد أجاب غاندى بالنفى و قال- "إن هذه هدية مقبسة من والدتى - و عندما تسأل (Cuthbert) هل تؤمن بذلك، أجاب غاندى بقوله- "لا أعرف أهميت السرية، و لا اعتقد أننى سأصاب بضرر إذا لم ألبسه و لكنى سوف لا أخلق هذا بدون سبب مقنع. سوف لا أخلق هذا العقد الذى وضعت أمى فى رقبى و عزاء لحيها". كان ذلك العقد رمزا، و لم يتخذ غاندى الديانة الهندوسية مثل ذلك العقد و قد خال كليهما من أبويه الصبيين. و هذه الصلة العاطفية بالديانة الهندوسية توثقت من خلال مراسلته مع بعض أصدقائه فى الهند عندما تعرض للضغوط شديدة من دعاة الممبوحية فى جنوب أفريقيا و كان من بين أصدقائه شخصية معقّرة اسمها راج تشاندرا (لورى تشاند بهاي، كما يسميه غاندى) و هو صانع و شاعر و صوفى فى آن واحد و تعرف عليه غاندى فى بومباى. و قد ترك لنا غاندى صورة قيمية لصديقه و هى كما يلى :

"أثناء عاصف حارّلت على و شيق حلة سمى، و شمعت فيه روح المكران الأذى من كل لحظة، و من الميزات الفارقة لكتاباتة قد سجل دائما ما لمحى من خلال تجاربه، لم أجد فيه أشرا للزيف أو ميلانا

لخاتمة في الدين والعبادة

لأنه في هذه الدنيا والوقت في هذا العالم، كانت هذه القوة غريبة في عينيه، كان فيها لعمري غير عادي يدور في أثر لشدة السحر أو اللهب وهذا دليل على صفاته مركزة على هدف واحد - ولا توجد هذه الميزات إلا في شخص يتحكم في نفسه - وإنه عارض الفكرة القائلة بأن الشخص الذي هو عاقل في مجال الدين لا يكون عاقل في هذين المجالين الصليبيين و يصفه طالبا للفلسفة الذين حاول أن يمارس معتقداته (٢)

كان راج تشاندرا أكبر من لاندو بعامين فقط و توفي عن ٢٢ سنة فقط عام ١٩٠٠م و الميزات التي أعجب بها غاندي في صديقه هي نفس الميزات التي حاول أن يصف بها نفسه فيما بعد و لذلك عازال غاندي مدونا له و لم يمس ذلك طيلة حياته و وصله بانه واحد من رعاة العدالة الثلاثة الذين اثروا فيه أعظم تأثير، أما الاثنان الآخران فهما تولستوي (Tolstoy) و رسكين (Ruskin)، فساعد كتاب تولستوي مملكة اللاه في داخله "The Kingdom of God is Within You" من طريق الكشف عما في الدين المنظم من تناقضات في الردة من حملة الدعوة التبشيرية في جنوب افريقيا، و أوضع عليه كتاب رسكين "إلى هذه النهاية (Unto This Last)" قيمة حياة الصدقة و كرامة العمل باليد - و لكن راج تشاندرا هو الذي أعطى إيجابها خاصة لبحثه عن الدين، و الأمر الذي له أهمية خاصة هو أن راج تشاندرا يصر على ضرورة الإنسجام بين العقيدة و العمل، مؤكدا أن الطريقة التي يعيش بها المرء لا تلاوة آية مقدسة أو شكل العبادة، هي التي يجعله هندوسيا جيدا أو مسلما جيدا أو مسيحيا جيدا. كان راج تشاندرا نفسه من الطائفة اليانية و لكنه جدد عقيدة غاندي في الهندوسية، و كان يعتبر العقائد المختلفة "مظاهر كثيرة معصورة بالجدران" يعيش فيها الناس أنفسهم رجالا و نساء، و لم يكن يفرض نزعاً دينيا و كان يفلح منه فائدا، و إنما كان يدرس كل عقيدة و يفهم ميزاتها و يشرحها لأتباع تلك العقيدة.

كان بها صوت غيتا الكتاب الذي يعود إليه الفضل في توثيق صلته بالهندوسية و كان له أعظم أثر على ذهنه و كان غاندي يدعو

ثالثاً الهند

قاموسه الروحيّ، و قرأه لأول مرة في لندن عام ١٨٩٠م من طريق ترجمة المير ابرين أرنلد (Sir Edwin Arnold) و في جنوب ايريلندا درس تراجم أخرى مع النص الأصلي ثم بدأ يقرأ هذا الكتاب صباح كل يوم، و كان يحفظ عن ظهر قلبه بيتاً واحداً كل صباح إلى أن حفظ الكتاب بأكمله.

إن كلمتين وارتدتين في "فيتا" و هما "ماري غراها" (الملكوتية) و "مهبهاوا" (الرحمانية) قسمتا افاناً لا محدودة أمام غاندي، فكلمة الملكوتية كان مفهومها الضمني أن عليه أن يخطب السلع المادية التي تقيد الروح و أن يخلص نفسه من قيود المال و الحقد و الاتصال الجنسي و يعتبر نفسه وحياً لا مالكا، أما الكلمة الثانية "الرحمانية" فالتفت منه أن يبقى هادئاً في حالة الألم و الفرح و الانتصار و الهزيمة و أن يفعل بدون أمل للنجاح أو خوف من الفضيحة، و متمسك بسيط بدون ترقق لشمار عمله. و كلممة "مهبهاارتا" و يشكل "مهبتا" جزءاً لها تعتبر جزءاً من التراث الهندوسي منذ ٢٥٠٠ سنة على الأقل. و هذه الكلممة في رأي غاندي عمل استثماري لا تاريفي. و هو يعتقد أن الهدف الحقيقي لفيتا هو الإرشاد إلى هدف ابراك الذات، و انه لم يوافق على التفسير التقليدي لفيتا باعتباره بياناً شعورياً بنصح "اللورد كروشنا للجفتي" "أرجنا" للحايطة أبناء عمه في ميدان الحرب، و ان ميدان الحرب في "كوركشيترا" هو مجرد رمز للقتال بين الخير و الشر الذي يجري في كل قلب انساني. فيمثل "ديومهان" و جماعته النزوات الساقطة بينما يمثل "أرجونا و جماعته النزوات الطالفة في الإنسان. و يقول غاندي لمن يصرون على اعتبار المهابهارتا قصة بسمناها العرفي أنه حسي و لو قرأها كللمة فان هذه القصة ليبدأ قد أظهرت عدم جدوى العنف إذ أن الحرب انتهت بدمار شامل لم يكن الطرف المنتصر فيه في وضع أحسن من الطرف المهزوم (*)).

و يظن شكلا غاندي بأنه لم يثنى بالعناصر التصوفية و السرية للهندوسية حق الاعتناء بإنهاء على الضرر الذي لحق بالمجتمع الهندوسي

قانسدي و الديسن

شبهة الإنشغال المفرط بتلك العناصر، و حاول الاستشهاد بخيقتا على أطراف الناصر للفهم و هي "أهمسا" (الاضغف) و العمل باليد و تقسيم الطوائف على أساس الفصل بدلا من الولادة في أسرة معينة و "إراهماتخاربا" (٦).

لم يزعم قانسدي بكونه علما كبيرا كما كان ب. ج. - ذلك أو أوروبشو غور، غير أنه لم يكن يعتبر غيتا كتابا مخصصا للمثقفين فحسب، بل يرى أن رسالته كانت للتطبيق في الحياة العامة. و يقول غاندي أنه حاول تنفيذ تعاليم غيتا في حياته و استنتج بأن تكون الذات الكامل لا يمكن تحقيقه بدون ممارسة شامة لنظرية "أهمسا" بجميع أشكاله.

سبزت شخصية غاندي مساحة عقلانية شوية جعلت يستطيع وضع فلسفة دينية خالصة. و لو أن هذه الفلسفة تاهلت في الهندوسية لأنها اكتسبت طبيعة إنسانية و عالمية، و عندما كان طالبا في انكلترا أعجبته "الثيوسوفية" و لكنه خلص نفسه من جوانبها القاسية. و إن الدعوة المتحمسة للإرساليات التبشيرية لم تزعزع قديمه و إنما دفعت لدراسة الأديان الأخرى بدقة، و لذا لا غرو في أن تفسيره لغيتا جديد و غير تقليدي. و قال غاندي أن أي كتاب مهما بلغ من القداسة لا يمكن أن يكون محصورا في تفسير واحد بصرف النظر عن الزمان و المكان و إن سلاسل الكتابات العظيمة تكون خاصة بالمشور. و أكد أن كل عقيدة حية يجب أن تنطوي على صلاحية التجدد (٧)، و يجب أن يخضع كل مبدأ من مبادئ الدين للتجربة القاسية و إن أي قانون كتابي ليس صالحا إذا أسفر عن ممارسات غير عادلة و غير إنسانية.

لم يتورع غاندي في إجراء التجربة القاسية على الهندوسية كما كانت في زمنه و وجه نقدا قاسيا إلى مظاهر الشر التي تسودت إلى المجتمع الهندوسي. ففي سيرته الذاتية يتحدث عن مدى فزعهم بمشاهدة تشحية الحيوانات و أنهار الدم في إحدى المعابد الهندوسية بمدينة كلكتا و حب المال المفرط لدى الكهنة و النسالة في شارانسلي. استنكر

تألفه الهند

غاندى العجايب و نظم العوطة و زواج الأطفال و ما يصعبه من ثمرل
اجبارى، و كانت آراؤه حول مكانة المرأة سابقة لأوانها بمحمزة
بالعداثة، تقوية و معاملة لعد ما لأراء النكسطين فى مجال اصلاح شئون
المرأة فى الوقت العاصر. فذكر عام ١٩١٨م ' أن المرأة مواظقة ذات قدرات
مقلية حسارية و لها نفس الحق فى العربة' و غاندى بالمكانة
الغانونية الحسارية للمرأة و حقها اللادلاء بصوتها. كما شن غاندى حربا
شديدة ضد إساءة استخدام النظام الطائفى و المنوبة. و عندما حاول
ب- س- مونجى زعيم حركة 'هندو مهاسبها' اثبات أن المنوبة جزء
لاشجزا للهندوسية أجاب غاندى بصراحة 'إنى سعيد بأن الهندوسية
اللى اعتنقها لا تربطنى بكل كلمة مكتوبة أن أنها مكتوبة باللغة
المستعربة و رغم معرفتك العربى للكتابات المقدسة أنك تذيب
هندوسية مشوهة. و أقول بكل تواضع بأننى عارست الهندوسية طيلة
حياتى' (٨).

و من أجل فهم أثر غاندى على الهندوسية سيكون من المفيد فى
هذه المرحلة أن نقول شيئا عن الورطة التى كان فيها الجمع الهندوسى
إبان فترة نشو غاندى. طوال القرن التاسع عشر ظلت الهندوسية
تعتبر نفسها محاصرة، و كانت المشكلة على حد تعبير مؤسسى جمعية
بنية جديدة تتعلق بتدابير نشر الهندوسية بشكل قديم مبجل و مثقف
و إقامة حاجز أمام انتشار الإعلام و المسيحية (٩). و قبل ميلاد غاندى
بأربع سنوات تنهت كاثب إنجليزى هدى فى صحيفة 'كلكتا ريفيو'
بفناء الهندوسية (١٠). قائلا: إننا نعتقد أن التأثير المشترك للمسيك
العديدية و الشربة سينجح فى أحداث التنازع التى كان يسبب إليها
المرء منذ وقت طويل. و فى عام ١٨٧٢م فكر دارى و عالم بريطانى
السير ألفريد لاهل (Sir Alfred Lyall) فى صحيفة 'ريفيو' النصف
شمرية: 'إن الآلهة القواس للهندوسية سيموتون فى عناصر الأمواء
و النسائم الفكرية مثلما يحدث لشبكة مليئة بالأسماك عندما تفرج
من الماء'. و فى نفس العلم قال روبرت نايت أحد أشهر الصحفيين

البريطانيين و أكثرهم تحذروا في الهند. (١٦) "أرينا فتاة مسيقة بلون الهند لن تثال 'الحكم الذاتي' خالما أنها لا تنبذ الانظمة الزائفة للدين، الأمر الذي مازال يسبب اضطرابها الفكري، و لا تحول إلى المسيحية" و قيل العرب العالمية الأولى يستعين فكر المير اندريو فريزو (Sir Andrew Fraser) حاكم سابق لولاية بنغال في معرض شعيف على أعمال الإرساليات التبشيرية المسيحية في كتابه تحت عنوان "من الأمراء و الملاحين الهند" Among Rajahs and Rulers (١٧) (١٧) أن نفوذ المسيحية بشماي بطريقة سنارة و هنالك فرصة لأن تم بسبق مثلها في قى وقت مضى .

أما رد الفعل الهندوسي على هذا التحدي الذي شهده الريع الأخير للقرن التاسع عشر فظهر بأشكال متنوعة. رجعت حركة آريه سماج و نفسها بسوامي ديانند عام ١٨٧٥م إلى النقاء البدني للعصر القديم و كانت لها مواقف جازمة و معارضة تقريبا تجاه كل من المسيحية و الإسلام. و كان "رائدي"، القاضي و المصلح الاجتماعي المعروف بولاية مهاراشترا يومين ياز عبقورية الثقافة الهندوسية، حكمن في استمراريتهما و تسامحها و قدرتها للاستيعاب و دعا الهندوسية لتزكية نفسها، و في الوقت ذاته لعكاسها في المسيحية من قدرة التخليص و المسخط على التصرفات العائنة و الجهد النشط في مجال الأعمال التجارية و أنذر "فيليكس مند" ، الطبقة المثقلة من الهندوس بأن حديثهم من الإصلاح الاجتماعي ليس له مغزى إذا كان مقصورا على دائرة اجتماعية صغيرة للطبقة المتوسطة الساكنة في المدن.

و قد كان قدر لغاندي أن يعطى الأولوية لمهمة تنقية الهندوسية و إعادة تنظيمها كما ناهى به "فيليكس مند" الذي ترقى و هو في نخارة عمود عام ١٩٠٠م. أما مؤتمر رائدي الإصلاح الاجتماعي لفظل جمعة شخص واحد و لم يمتد نفوذه وراء طبقة مثقلة صغيرة في المدن، ولكن "مها مند" حقق نجاحا أكبر. غير أن جاذبية حركة "آريه سماج" كانت

محدودة بحسب عرائفها المتطرفة. و كانت هناك مناهج أخرى للهندوسية المثلثة تمثلت في شخصيات مثل لاجبت وائي و بي - سي - بال و ثاندانا فاركار و أني باسنت و لكن أحدا منهم لم يملك من الجاذبية العامة و العزم ما جعل غاندي يلقب صامدا في وجه الأرثوذكسية الهندوسية. و عندما عاد غاندي من جنوب أفريقيا استلقى بفصل ما تميز به من جانبية شخمية عن تولي أي سلطة رسمية كزعيم يمني. و هو يعرف أن هندوسية الخطوة حيالة نحو الشجريد و القموض بينما هندوسية عامة الناس شبل إلى الطقوس و الطلاعية. و لم يرض غاندي عن أي واحد منهما. فتصدى للأفكار و الآراء القديمة المتدلية. و أبدى كراهة صحيحة لظاهرة القموض و لم يشجع للفراغات على اختلاف أشكالها. و عندما سئل عن خارق العامة أجاب متسائلا: "ماهي القاعدة في قلب الطبيعة" و لم يتمحور بالآله بشكل محسم و قال "إن الحقيقة عندي هي الآله و أن الآله و القانون الآلهي ليسا بشيئين أو حقيقتين مختلفتين بالمعنى الذي يختلف به ملك نبيون من قانونه" (١٧). و هكذا فإن هندوسية غاندي انحصرت في بضع معتقدات أساسية و هي الحقيقة الأسمى للآله و وحدة الحياة كلها و قيمة المهسا (الحب) كوسائل لمعرفة الآله.

و لم يتورع غاندي في إعادة تفسير المعتقدات التقليدية و رفض الممارسات التي كانت متعارضة مع عقله أو ضميره و اعتقد أن الهندوسية تلك قدرة لتجديد نفسها.

و يمكن القول بأن غاندي كان واحدا من كبار المبتكرين في تاريخ الهندوسية. فقام بأطعمة تشكيل و تعريف الأفكار القديمة. و كما نكروناه أنذا أنه تأمل في قصة "مهايهارتا" باعتبارها استثمارية و فعل نفس الشيء بخمس من بهاغوت هيندا أيضا. فمثل كوشنا منه الروح بينما مثل هبهات الحواس العديدة للإنسان. و هي خادعات مطيعات لروح التي تحكم في نفسها و يرقصن أمامها حسبما تشاء" (١٨). أما "ساندھتا" - الأسمى وراء الروحانية - الذي يبعد الحرة عن الشئون

الديوية حسبما يعتقد بوجه عام فاعتنى أن المرء يجب أن يجعل نفسه قناة لخدمة الناس، و الزاوية الروحية ينبغي ألا تكون مجرد قوروس منمزل من شعب الحياة المادية و إنما يجب أن يكون مركزاً تدريجياً للعاملين في المجالات السياسية و الإجتماعية. و 'موكلنا' تضرر الضرر من الأفكار الدينية، و لا تعنى 'أهمسا' مجرد ترويج شيء على الآخر من المأكولات و إنما هو قوة محركة لستباجرها - طريقة عدم العنف المضمدة لدى غاندي لتنفيذ التغييرات الإجتماعية. أما الأسلاك من الأكل فليس مجرد وصفة للعلاج الطبيعي أو كبح الشهوات الحسية و إنما هو سلاح في ترسانة 'ستباجرها'، كما أن 'براهماتشاريا' ليس الاعتماد من الاتصال الوجداني و إنما هو طريق للحياة يقتضئ التحكم الذاتي في التفكير و التعبير و العمل.

أصناف غاندي إتجاهها جديداً حتى إلى مفهوم العبادة - فكتب: "أن العلاقة بين الآله و بيني لا تكون عند العبادة ضعيف و إنما هي في كل وقت و هي علاقة العبد و صاحبه (١٥) و العبادة تعنى تركيبة الذات - و أهميتها للقلب و الذهن هي نفس أهمية الاستحمام بالنسبة للجسد (١٦). و بما أن الأكرهية تستوعب كل شيء فإن غاندي عند العبادة لم يكن يستجدي أو يلقب تلميذاً من الآله و إنما يستجدي نفسه - ذاته الأعلى - الذات الحقيقية الذي لم تحلق بعد الإندماج الشامخ (١٧).

و لا بد قلده أن يثني على الاستراتيجية التعديلية التي إتبعها لغاندي في مواجهة الأرثوذكسية الهندوسية. و إنكر الولاء الغير مشروط للسلطة الروحية و إنما ادعى بحقه في إعادة تفسير النصوص الدينية في ضوء العقلانية و الأخلاقية و الفطرة السليمة. و مما يضر مهمته أنه اختار كتاباً واحداً هو "غيتا" و جعله رمزاً مشتركاً بينه و بين غيره من الهندوس الذين كانوا ينتمون إلى جيله، و عندما تعرضت تفاسيره للنقد أجاب قائلاً بأن النص الذي يعتمد عليه نقاده ليس إلا نملاً ممرقاً أو مزيكاً أنه طبق الهندوسية على حياته، فبحر أنه لم يدع أبداً بكونه معصوماً من الخطأ. و كتب: "أن الآراء التي تكونت

في نهى و النتائج التي استخلصتها ليست نهائية وقد أغيرها عدة.
و شكراً لغاندى من التفسير المع لاديانة الهندوسية إذ إنه كان
مسلماً على مواطن الأمور و يعتبر بين الناس هندوسياً متعبداً
و هندوسياً عظيماً أو "مهاثما" و مكانته الفريدة كزعيم سياسى ساعدته
في جهوده كمصلح اجتماعى و إصراره على استقلال العقل و الوعي
البشرى في تفسير الأفكار و الممارسات الدينية ليس لنفسه فقط
و إنما لغيره من الناس يجعله أكثر المصلحين الدينيين جرأة في
التاريخ.

و لاحظ "رامانا مهاباسى" أحد القديسين الكبار للهند في القرن
العشرين أن لغاندى "كان رجلاً طيباً همدى بتطوره الروحى عن طريق
تحمل أعباء شديدة للغاية" (١٨).

و الخدمة العظيمة التي أسداها لغاندى للاديانة الهندوسية تتمثل
في معاولته لتحريرها من أغلال العوائق، و أنه ذهب إلى حد القول
بأن الطريقة الوحيدة للتقرب من الله عبارة من "مجاهدته في مخلوقه
و الاندماج فيه". و قال أنه لا يعرف أى دين لا يكون على حدة بالذخاظ
الإنسانى. فالمفانون الروحاني لا يطبق في الفراغ و إنما يطبق في
التعاملات العادية للحياة. و الدين الذي لا يأخذ بالحساب الشؤون
المسكية و لا يعمل على حلها ليس من الدين في نفسى، (١٩) و قال لغاندى
ذات مرة "إن الآله لا يظهر لأفقر الفقراء إلا في شكل العمل". و ذات
مرة قال لسكونيهره "إن الإنسان لا يملكه ملوه المكروى الذي يصل إليه
في لحظات نادرة و إنما تتكلم المثل التي يمارسها في حياته
اليومية" (٢٠). و كتب مى - اف - اندريوز (C.F. Andrews) الذي درس
حياة لغاندى و فكره بدقة في رسالة بحث بها إلى رومين وولاند
(Romain Rolland) "إن المطلب للأخريين يشمل مكاناً أسمى في الحياة
الداخلية لغاندى" (٢١) و في عبارة سرخوة أخرى وصف اندريوز
(Andrews) لغاندى "إنه قد يمس على أكثر من متأمل". و لاحظ "هورديس
اليكزنذر" (Horace Alexander) صديق آخر للغاندى كيف انصرف لغاندى

غاندى و الدين

من الطريقة البهائية للقدوسين الهنود، و كتب - أن غاندى كان قد عسا صلياً، و إنه لم يكن حلياً يرى الأشياء التي لا يمكن وصفها في حالة اللاوعي و لم يكن خشيته يتمدد معه إلا لخبيره بما ينبغي أن يعمل غدا أو بعمل أكثر فعالية لإيجاد الوحدة المصنوية و الاخاء بين الهندوس و المسلمين أو بطريقة لحد المصنوية بسرعة (٢٢)

كان راج تشاندرا - المعلم الدينى لغاندى - يقول إن الاختيار المصطفى للتقدم الروحاني يكمن في مدى إمكانية نجاح المرء في ترجمة معتقده إلى الحياة العملية، و بعد تأمله المستمر في بهافوت غينا استنتج غاندى أيضاً إن الذي لا يمكن تطبيقه في الاممال اليومية لا يستحق أن يدعى ديناً - إن التأمل و العبادة ليست لشيء خاصة تحفظ في الصناعات المتينة مثل المجوهرات، بل يجب أن تنعكس في جميع اعمالنا (٢٣).

أثناء ممارسة القانون في دهرن و جوهانسبرج حيث أصبح يكسب ٥٠٠ جنيه سنوياً لم يكن غاندى يرى من واجبه الهن أن يذاع من مؤكل له إذا كان على خطأ، و لم يكن يتروى في توبيخه إذا أظلم أثناء المحاكمة أن مؤكله لم يخبره على حقائق معينة. و عندما لم يدلع له مؤكل انقلب الماملة لم يلجأ غاندى إلى إجراءات قانونية فائلا إن خطفه الاجتهادى مسئول عن هذه المفساة.

و تأمله في "غينا" و تكثره المتزايدي بعداً "اللاملكية" جعله يقلل من حاجاته و يخفض من مبادئه على ما يعتبر رمزا للوقار لدى الطبقة المتوسطة، و اشتدت نزعة هذه بمذاجة العيش عام ١٩٠٤م عندما كان غاندى يسافر بالطيار من جوهانسبرج إلى دهرن فأعطاه أحد أصدقائه كتاباً و هو "إلى هذه النهاية" (Unto this last) لصاحبه رسكن، فجلس قاندى طول الليل و قرا ذلك الكتاب من أوله إلى آخره، و لما وصل القطار دهرن في الصباح التالي كان غاندى قد عقد النية على تبني طريقة رسكن لحياة التقشف.

و شهد العقد التالي تحولاً كبيراً في حياة غاندى جاء يتمثل في

انقطاع العلاقة عن المال و الطار و الجنس و اختيار منظر وصفه تشارشل فيما بعد بناسك عاري و هذا التحول زاد في قدرته لتركيز العناية على القضايا العامة التي تهم الجماهير و لكن سرعة طويته بين فريقين غير متساويين مع الجنرال (Nerva) مما أسهم في شعبيته القويمة عندما طلع كشخصية بارزة على أفق السياسة الهندية.

و في مقال جيد تحت عنوان "الروح كما هي و طريقة التعامل معها" نشر في صحيفة "هيبورت" (يناير ١٩١٨م) وصف البروطيسور جيلبرت مورى (Gilbert Murray) حياة غاندى في جنوب أفريقيا و أندر قائلاً "إن الشخصيات التي تشغل مناصب السلطة يجب أن تكون بعقتر من العذر عند التعامل مع شخص لا يبالى بالاقتراج المادية و لا بالمتع الصية أو الثروة أو الراحة أو الترقية أو الشفاء، و لكنه يعتزم فقط أن يفعل ما يعتبره صائباً".

و إن تحقيقه في الأمور الدينية لم يساعده في صياغة شخصيته فقط و إنما هي وضع طريقته السياسية التي اعتمدها في مواجهة التمييز العنصرى في جنوب أفريقيا و الاستعمار في الهند و أقرو لغاندى بكونه مدينا ليس لأفكار تولستوى و ثوربو (Thoreau) و إنما لـ "حيثا و الموعظة على الجبل أيضا في تطویر ستياجراها" كمنهج لكفاحه الخائى من العنف و هي رأي غاندى يمكن أن يكون أحد ملخصه أو لا ثوريا و بنارس في نفس الوقت "ساتيا جراها" و لكن من الأسر بالنسبة لرجال الدين أن يلبوا بالمفترضات الأساسية "ساتيا جراها" و هي أن "ساتيا جراها" تضال ذو شغل و حتى الموت من أجل القضايا التي تفوق المصالح الشخصية للمصر- و إن الجسد يبيد و لكن الروح تحبر و أن في ظالم لا يستطيع أن يخضع الروح الغير خائبة للإنسان و إن كل إنسان مهما يبدو ضعيفا يملك نبالة خافية و شرارة مقدسة يمكن إشعالها.

لقد أتا هندوسى ٢ - كان هذا عنوان مقال كتبه غاندى عام ١٩٢٧م و ذكر سيجين رضيجين لشكله بالهندوسية.

غاندى و الدين

"إنها أكثر الأديان تسامحا و حريتها من المؤسسات شجع
لانتصاره مجالا أوسع للتعبير عن الذات. و لكونها غير مقصورة على
جماعة دون أخرى لا تحقق لتباعها من إحتواء الأديان الأخرى قطعا بل
تجعلهم يقدرون و يستوعبون الميزات الجيدة للعقائد الأخرى. إن عدم
الحنف ميزة في الدين الهندوسي الذى لا يؤمن بوحدة كافة الحياة
الإنسانية قطعا و إنما بوحدة الكائنات بأجمعها" (٢٤).

و لا يخفى من أهمية أن غاندى أبرز تلك العناصر الهندوسية
التي تحظى الأوربية لرأى الفرد و فيه في جانب و التقدير
و التسامح في العلاقات مع أتباع الأديان الأخرى في الجانب الآخر.
و منذ أن قام بدراسة المقارنة للأديان أثناء إقامته في جنوب أفريقيا
ما زال غاندى معجبا بالوحدة التامة لكل الأديان. ففي مقال نشره في
صحيفته الأسبوعية "الراي الهندى" (Rajdhani) في أغسطس ١٩٠٩م
كتب غاندى "أنه قد مضى الوقت الذى كان يمكن فيه لاتباع دين أن
يقفوا و يقولوا أن ميثنا هو الدين العقلي الوحيد و أن غيره من
الأديان زائف" و غير سخوات الأديان التالية ماثلة غاندى يؤكد على
الاحتياج للتعايش و التسامح بين أتباع العقائد المختلفة. "إن كافة
الأديان المختلفة أوراق كثيرة لشجرة واحدة و لو أنها شجرتين مختلفتين
و لكنها واحدة عند الجذع". و إن الله و God و إماما و نارايين و ايشور
و خدا أسماء لذات واحد. و نقل غاندى عن القديس الشهير نارسنجا
قوله "إن الأشكال المختلفة التي يتم صياغتها من الذهب تخال أسماء
مختلفة و لكنها جميعا بفلسها ليست إلا الذهب" (٢٥) "إن رحمة الله
و رحمها ليس احتكارا لى عرق أو أمة. بل أنها شملت على جميع من
قاموا بخدمة الله" (٢٦).

و عندما سئل عما سيفعل إذا كانت هناك فصع متضاربة من
مختلف الأديان أجاب غاندى : "إن الحقيقة أعلى من كل شيء و إننى
أرفض ما يتعارض معها. و كذلك يجب رفض أى شيء يتعارض مع
الاعتداف و رفض ما يتعارض مع العقل من الأمور التي يمكن تقييدها

المنطق (٢٧)

و الأفكار المشعرة بصورة استثنائية لقائدي عن الدين اربطه
عاصريه و آثار غنبيهم في بعض الاحيان. و رأى اول كاتب لسيرة
حياته في جنوب امريquia أن آراءه معاكسة للمسيحية بعد أنها ليست
هندوسية بكل معنى الكلمة و قد شربت من الهندوسية لحد أنه لا يمكن
إطلاق المسيحية عليها في حين أن تعاطفه يتصف بالانساع و الشمولية
بعد أن اثره بتصور ياتيه قد وصل نقطة لا مكان فيها لنظام الفسوق
و الطوائف و لهذا السبب أطلقت عليه القاب عديدة مثل "هندوسى
ثيودوكسى" و "هندوسى مرتد عن دينه" و "يوسى" و "شيوصولفى"
و معلم مسيحى . الحقيقة أن قائدى كان هذا و ذلك في آن واحد بل
أكثر منه إنه قام بثوميج المبشرين المسيحيين لفقارهم اثنيتية.
و كانت معارضته لثبة دين و اعتناق دين اخر مبتنية على القاء
اقامته في جنوب افريقيا نصح حركة آريه سماح بالامتناع عن نشاط
تبشيري في ذلك البلد و لم يسمح لأحد في زواياه الروحية بمحاولة
اقناع شخص لإعتناق دين اخر، و على عكس الانطباع السائد حيثذاك
لم تشمل تعليماته الانكليزية الأنسة سلاوى (٢٨) إلى الهندوسية أبدا
و أكد قائدى أنها سميت باسم هندى لا هندوسى و هو "ميرا بين"
(الآنسة ميرا) بناء على طلبها و لاجل سهولتها. كما أن "رشارد جريج"
(Richard Greg) الذي كتب مقالات كثيرة حول موضوع اللاعنصف و أقام
في الزاوية الروحية لقائدى لقب بإسم جوفيته و لكنه لم يشمل إلى
الهندوسية أبداً

لدينا في هذه الراوية الروحية ممثلين لديانات عديدة،
و لايجرى فيها أى نشاط لتحويلهم إلى دين آخر غير دينهم و لا يسمح
بذلك. و نعتزف أن جميع هذه العقائد صحيحة و مستوحاة من اللاهوت
و جميعها عانت من معالجة خالصة على أيدي من يتصفون بنقائس (٢٩)
و عندما احتج بعض الهندوس على أن قائدى يشتار لهجة لطيفة
نسبياً عندما يتحدث أمام المسيحيين و المسلمين و يكون قاسياً في نقده

للهندوس، وألف غاندى عن نفسه هذا الإتهام قائلا أنه لا يوصى بالمعرفة عن المسيحية و الإسلام بقدر معرفته عن الهندوسية و يعتقد أن هناك احتمالا أقوى لكونه عرضة لسوء الفهم لدى المسيحيين و المسلمين أكثر منه لدى الهندوس (٢٩).

درس غاندى كلا من المسيحية و الإسلام و كان له أصدقاء كثيرون من المسيحيين و المسلمين فيقول في سيرة حياته الذاتية إن الجوانب المعينة للمسيحية - حياة المسيح و موته و الموعظة على الجبل و الغطاء المتطور لبعض المسيحيين - كانت موضع إعجاب كبير لديه. فكان يدعو المسيح " أمير ممارس سنيا جواها". كان غاندى قد قرأ ترجمة للقرآن الكريم و حياة النبي محمد عليه الصلوة و السلام و شعلته الدهشة عندما أطلع على الجوانب التي أظهره النبي و أصحابه الأوائل في مواجهة الاستهزاء و السخرية و الضباب و بعد ذلك بعدة سنوات عندما كان في سجن " يوهافا " نصح غاندى تلميذته الانكليزية - الأخت ميرا - و التي كانت تقرأ "ابنيتيد" بأن تقرأ القرآن و قال أنها ستنال فيه جواهر عديدة (٣٠).

و في إحدى المناسبات قال غاندى

" لكنني أدرس الدين من ناحية مختلفة. يستمد خان عبد الغفار خان اعتقاده باللاعنف عن القرآن. و يستمد أسلاف لندن اعتقاده بالاعتق من الكتاب المقدس. أما أنا فاستمد اعتقادي باللاعنف من غيتا بينما هناك آخرون يقرؤون العنف فيه " (٣١)

أما تأييد غاندى للقصاص و الاحترام المتبادلين بين الأديان المختلفة فيرجع أصلا إلى دراسة المقارنة التي قام بها للأديان. و له جانب محلي أيضا و هو أن زملاءه و أتباعه في الحركات التي قامها غاندى ضد النظام العنصري و الاجتماعي و السياسي كانوا ينتمون إلى كافة الأديان الرئيسية، فكان انتحار الهندو الصود القوي حركته في ناثال و ترانسفال و كان غاندى وأميا بالهوية بين المجموعتين الأرثوذكسيتين في الهند و كان يحرص على سد تلك الهوة. على عام

١٩٠٥م كتب في مقال في صحيفة الأسبوعية: "ليس من الواقع أن هناك حاجة كبيرة لمحة للتسامح بين المسلمين والهندوس؟ وأحياناً يعتقد المرء أنها أكبر من الاحتياج للتسامح بين الشرق والغرب" (٢٢) وقبل ذلك ببضعة أشهر أكد في إحدى محاضراته حول الهندوسية في جوهانسبرج أنه عندما لم يكن هناك نفوذ سياسي فعال لم تكن هناك صعوبة في التعايش بين المسلمين والهندوس بالسلام والاختصاص والاحترام كل واحد منهما لآراء الآخر والعزيم لممارسة الدين بدون عائق (٢٣). كان هذا تحليل من رجل متبحر على الأوهام التي شهدا عندما عاد إلى وطنه بعد عشر سنوات.

أما الذين يوجهون اللوم إلى غاندي لقطعه بين الدين والسياسة فهم لا يعرفون ما معنى الدين عند غاندي. و عذروهم بهذا التوضيح ليس مقبول إذ أن غاندي أوضح ذلك المعنى أكثر من مرة. فمثلاً كتب عام ١٩٢٠م وهو يرد على النقد الموجه إليه في صحيفة بريطانية بأنه يدخل الدين في السياسة:

"دعني أوضح ما معنى الدين عند غاندي، إنه ليس الدين الهندوسي الذي أقدره، بدون شك فوق الديانات الأخرى، وإنما هو الدين الذي يطوق الهندوسية - يغير طبيعة المرء، يلزم المرء بشدة بالمعقبات بداخله وبكل شيء يزكّيه - وهو عنصر دائم في طبيعة البشر يجعل العروج خلفه إلى أن يحقق معرفة الذات (٢٤).

وبعد أربعة أعوام أكد غاندي أنه ليست هناك سياسة بدون الدين وأوضح أنه لا معنى للدين الذي يكره ويقتل وإنما معنى الدين العالمي للتسامح" (٢٥). وفي عام ١٩٤٠م أكد "أن الدين يجب أن يحتل في كلالة أماننا" وأضاف "أن الدين هنا لا معنى الطائفية، إنه معنى الاعتماد بحكم أخلاقي على منظم، وهذا الدين يفرق الهندوسية والإسلام والمسيحية وما إلى ذلك" (٢٦) وإن فكرة غاندي عن الدين لا تشاطر ميزات دين منظم مثل الموشماتية والطقوس والقرائنات والتصيب الأعمى. الحقيقة أن دين غاندي يكون مجرداً من هذه

لغائى و البهيم

الاضطرابات الخارجية لا يمثل اطاراً أخلاقياً السلوكية المعيشة اليومية. و لسوء الحظ فإن معظم الأشخاص الذين يحترفون بقيمة اطار أخلاقى في المجال العائلى و الإجتماعى يشككون في إمكانية تنبئه على صعيد السياسة و يمتنعون السياسة لعبة تفوق فيها الشجاعة الأخلاقية. إن السياسة ليست للديسين 'هذا ما قال له حديثه تلك (Taleb) عام ١٩٩٨م.

لم يقبل غاندى بوجهة النظر المقبولة للسياسة بصفة عامة إذ أن "متجاهلها" بصفتها أسلوباً للفصل وضعه غاندى لمعارضة الاستعمار السياسى و الاجتماعى كان متأسلاً في الأخلاقية. و شعشى هذا الأسلوب عن الكلاب و الفموش و الكراهة و العنف و طلب المعاملة على أيدى الظالمين بدلاً من العاق المعاملة بهم على أساس الافتراض يفته من الممكن أن يحول عدو اليوم إلى صديق الغد.

لم يكن متأسلاً جراحاً "شعباً" بدون الأخلاقية و كان من الممكن أن يخسر غاندى بجنس هذا الأسلوب. كل الممارك و ينتصر العرب في نفس الوقت. كانت اليهود الشر مريضاً غاندى بنظمه مصدراً للظهور لدى بعض أنصاره و لكن كان هناك مبرر لديه لتفتية تلك اليهود. و عندما شن غاندى نضال اللاعنات في جنوب افريقيا شاركه فيه بضعة أوف من اليهود في منطقة محدودة تحت إشرافه الشخصى. و لكن نطاق ذلك النضال امتد لمد أن عدد المشاركين فيه يوجه مباشر أو غير مباشر يبلغ عدة ملايين. و كان غاندى يترك دائماً في الشداجير الكفيلة بإثارة هؤلاء الملايين في جانب و نهاية حركته من الفوضى و الشغب في الجانب الآخر. و إنطلاقاً من هذا كرس كل طاقته لمراقبة شديدة دائمة على الحركة. فلم يقبل بالعمل المتسامحين في حيلته و لم يسمح للملايين بالامتناع من دفع الأجور لملائة الأراضى. و أبقى حيلته للمصمدين المعنى بمعدة من الولايات التى كانت تعيش تحت ظل لعتيداء الأمراء. و هذه القوانين الداعية لتكران الذات كلها اريكت نظاه الراديكاليين الذين اتهموه بقمع "الروح الثورية" لجمهير الشعب و لكنهم لم يدركوا أن

الاستراتيجية الأساسية للخالف اللاعنف يجب أن تكون مختلفة عن خصال العنف. بالنسبة لغاندي لم تكن هذه مسألة احتلال مركز أمامي من قبل قوة فائقة أو التغلب على العدو بمجره التفوق العددي، وإنما كان الغرض من هدف "ستيا جراها" شجيع ممارسة للاستبطان الذاتي بما يؤدي إلى إعادة تكييف العلاقات بين الأطراف المتناحسة و ذلك بتفويت إثارة الكراهة و العنف. و كان اللاعنف القضية المركزية التي يشتركها لم يكن المهاتما واهيا عن أي مساومة. فقال : إني سأرحب حتى بالفشل الكامل مع الإبقاء على قوة اللاعنف بدلاً من الانحراف عنه و لو قيد شعراً من أجل تحقيق نجاح مشكوك فيه و بما أن الطفل الشاغل عنده كان وضع المعركة تحت مراقبته الكاملة فإن غاندي بدأ حملته بمنتهى من العذر و الاحتراس و قام بتوسيع تلك المسألة نطاقاً و شدة بصورة تدريجية لا بصورة طاشقة. و أوقف حملته عندما شعر بتسرب العنف و القوي إلى المعركة. و شهدت فترة ما بعد الاستقلال انعدام مثل هذا الحذر و الاحتراس بما أنه جعل معظم النشاطات الجماهيرية صورة زائفة "لستيا جراها" الذي كان غاندي أبهر عذره.

و قبل هجرة غاندي إلى الهند من جنوب أفريقيا بعشر سنوات تحدث "غوبال كرشنا جوكهلي" و الذي تلمذ به غاندي كمعلمه السياسي من ضرورة إعطاء طابع روحي للسياسة. و كان جوكهلي المعروف بنزوته العلمانية الأكيدة على قناعته بأن الهند تحتاج للعناصر التي يمكنها أن تركز مواهبها و لوفاتها لقضية البلاد. و تساءل: ما هو المانع في استغلال تقليد "التضحية بالنفس" من أجل الاتصاف السياسي و الاجتماعي للهند، و فكرة تكرار الذات من أجل القضايا العلمانية التي أوحى جوكهلي لإنشاء جمعية "غدام الهند" خالصة تطبيقاً أوسع ليس في الزاوية الروحية لغاندي و إنما في المصالحات السياسية و الاجتماعية التي شنها في الهند، و كانت لهذه الحركات مدلولات أخلاقية و دينية ضمنية بصورة محسنة أثرت في المثقفين الهنود المشبهين بالانكار الغربي و الذين اقترحوا بتناقض بين العلوم

والدين واعتبروا كافة الأديان غير منطقية و غلامية ، و لم يدركوا تماما المدلول الإنساني الخفي و موسية أفكار غاندى، و اختلفوا فى إدراك الالهييات الفلسفية لتقدم العلوم التى اجتازت الاثلال الميكانيكية و الثانية للقرن التاسع عشر. و قد كتب ألبرت آينستين (Albert Einstein) العالم الشهير وأحد المعاصرين لغاندى و المعجبين به عام ١٩٢٤م " إن العلماء المعروفين بعمق تفكيرهم لم يكونوا بدون شعور بىنى لو أنه كان مختلفا عن ندين الرجل العادى " و لكن العالم يستحوذ شعور بالصبيانية العامة. و أساسية الحديثة تظهر فى شكل اندهاش مصحوب بطرب شديد عند مشاهدة ما يتميز به قانون الطبيعة من إتصاف بال على مستوى أرفع من الذكاء إنا لورن بينه و بين التفكير و العمل المتكلم للإنسان فالأخير يبدو إنكاسا لا أهمية له على الإطلاق. و اضاف آينستين يقول إن أساسيس العالم هذه كانت المدة التوجيهية لحياته و فيما يتعلق بأنفسه من أغلال الرغبة الإنسانية. و مثلها كمثلا ما سيطر على أذهان عباقرة العلم فى كل العصور (٣٧) و عد آينستين غاندى من بين هؤلاء العباقرة. و رأى أن الميزات الأخلاقية للشخصيات المرائدة هي أكثر أهمية على الأغلب بالنسبة للبل و أيضا لمسير التاريخ من مجرد الإنجازات الفكرية، و أضاف آينستين يغاندى عام ١٩٢٩م بما يعد أفضل إشادة حتى بعد مرور فترة زمنية طويلة و هي كما يلي:

" زعيم لشبه غير مدعم بأى سلطة تشاورية، سياسى نهاده لا يعتمد على براعة أو سيطرة شخص الأجهزة الفنية و إنما يعتمد على مجرد قوة الاقتناع التى شكلها شخصيته. محارب منتصر اعتقد دائما استخدام القوة، كرس كل طاقاته للتفويض بشعبه و تدجين حيله. رجل واحة وحشية لوروىيا يشرف وكرامة الرجل العادى. هكذا ظهر بمرئية شمس فى كل وقت، و لا شك الأجيال القادمة أن تسبق أن إتسادة مثل هذا بيسده العادى كان موجوداً على هذه الأرض".

و العاجز العقلى بين الطبقة المثقفة الهندية المتفربة فى جانب

و غاندي في الجانب الآخر و الذي كان قاشا في حياته ما زال مستمرا حتى الآن بصورة مختلفة و هي عبارة عن موج غريب للارادة حتى لدراسة غاندي و فهمه. و حتى أن هذا العاجز قد أسهم في تخفيض و تشويه دوره المعوري في كفاح الاستقلال. و إنه من عادة شائعة لدى الدوائر المعينة إنها تفضل غاندي مسئولية تقسيم البلاد و تشمه بادخال الطائفية إلى السياسة مما أدى إلى تقسيم الهند.

و أصبح تشييد غاندي لمركة الفلاحة موضع نقد شديد لم يكن مبنيا على معلومات كافية و الطفيلة أن تشييد لتلك الحركة في الفترة من عام ١٩١٩م إلى ١٩٢٢م لم يكن نتيجة لادماج مؤقت أو مبنيا على تقديرات تكتيكية بل كانت له أسباب خاصة لم يفهما أنصاره و لا تلامه في كثير من الأحيان. ذلك بسبب التدخل في أزمة لم تكن من صنعها و جعلت ملايين المسلمين الهندود على حافة اليأس و غيبة الأمل. و أسفر تشييد للمركة عن تحالف بينها و بين حركته لعدم التعاون. و جاء هذا التحالف كظهور للوحدة بين الهندوس و المسلمين لم يسبق له نظير و لم يُشهد فيما بعد في شبه القارة هذه. و في الوقت الذي شجع فيه هذا التحالف العناصر الوطنية في الهند انه أربك القوة الحاكمة بنفس الدرجة. فبالأول مرة انضم المسلمون الهندود إلى التيار الرئيسي للوطنية الهندية على نطاق كبير. و لكن هذه التجربة كانت قصيرة الأجل للغاية و انتهت بصورة مثيرة للأحق و سبب ذلك يرجع إلى "كمال انكرك". و بالنسبة للمارخ الذي يريد حل الشروط المتقدة لهذه الفترة فإن السؤال المهم ليس "لأي سبب واذق غاندي على تأييد حجة المسلمين الهندود نيابة عن الفلاحة العشوائية" و لكنه : كيف استحوذت مسألة مصير تركيا و سلطاتها على ذهن جيل كامل للمسلمين الهندود و لم يكن الجيل يقتصر على الرجال العاديين و انما اشتمل على خريجي الجامعات البريطانية أمثال الدكتور أنصاري و محمد علي و سيد محمود و خبواء للقانون مثل محمد علي جناح و سطور الحق و موالين للحكم البريطاني مثل امجد علي و أفغان

غاندى، واليهين

الذين كانوا قلقين من اللغة التي رقصت فيها تركيا، و لا اضل هنا تفاصيل هذا الموضوع حيث قد عالجت بصورة تفصيلية في كتابي: "غاندى، والوحدة الإسلامية و الامبريالية و الوطنية في الهند".

و إن إستخدام كلمات مثل 'سواراج' و 'سرفودايا' و 'اهمسا' وقع موقع استقلال لدى العصبة الإسلامية (Muslim League) أثناء حملتها من أجل باكستان بغية تبعاد المسلمين من الكفاح القومي. و كان غاندى يستعمل هذه الكلمات المشتقة من اللغة السنسكريتية لكونها مفهومة بسهولة لدى جماهير الناس. أما الكلمات الانكليزية المترافقة لها أو مصطلحات قانونية و دستورية محفلة ذات فحوى علماني أكثر فكانت مفهومة لدى فئة قليلة من اناس في المدر و القر اشتملت على المثقفين باللغة الانكليزية، و استغل دعاة باكستان بوجه خاص كلمة "رام راجيا" (حكومة رام) التي استعملها غاندى في بعض الأحيان لوصف الهدف الذي كان يصبو إليه كفاح التحرير الوطني. و الكلمة المترافقة لها بالانكليزية هي "اليوطوبيا" (Utopia) و كان الرجل العالي الذي كان غاندى يخطب في كتاباته و خطبه يفهم انه لا يشير بهذه الكلمة إلى نظام ملكي للحكم كما كان في الهند القديمة و إنما يشير إلى دولة مثالية خالية من عدم مساواة و الظلم و الاستغلال.

لم تكن إجتماعات الدعائية تمتد في معبد و إنما كانت تمتد في ساحة مكتوفة و يتم فيها تلاوة المصوص الدينية للهندوس و المسلمين و المسيخ و المسيحيين و الزوانشنيين و البارسيين و اليهوديين و هكذا أصبحت رمزا للإنسجام الديني و بعد الانتهاء من تلاوة النصوص الدينية كان غاندى يتحدث حول المشاكل التي تعانيها البلاد. و في الأشهر الأخيرة لحياته و التي شهدت ثورات طائفية شديدة أصبحت إجتماعات الدعائية رمزا للتسامح و أصبحت خطبه التي كان يلقيها بعد الدماء بمثابة مؤتمرات صحفية يومية.

و هكذا فإن الرموز التي كان يستعملها غاندى لم تعد رموزا هندوسية محضة. فظهرت العبارات الاصطلاحية و تغيرت فحواها.

الأمر الذي فات فهمه ثقافتى غاندى فى كثير من الأحيان. و من بينهم م ن روى الذى سخر من نظريته الدينية تجاه السياسة فى المراحل التى كان فيها شروعيها و انسانيها وادبيكاليا و لكن اعترف قديما بد بانه لم يتسكن من الكشف عن النظرة العلمانية لغاندى الكاملة وراء المصطلحات الدينية، و بأن رسالات غاندى هى بطبيعتها أخلاقية و إنسانية و علمية (٢٨).

أما فيما يتعلق بمسئولية غاندى المزعومة عن تقسيم الهند فالكفى بالقول بأن أحدا لم يبذل جهداً أكبر منه لمنع تقسيم البلاد و التخفيف من وطأة نتائجه، فى مرحلة خطيرة عام ١٩٤٦م كان القوتر و العنف الطائفى يتصاعد فيها ذكر غاندى استراتيجيته للجوروسور، لـ. د. جوس - الذى اشتمل عليه كسكرتير فقال : "إن السياسة مسئولة عن تقسيمنا إلى الهندوس و المسلمين و إى أزيد تخليص الشعب من هذه الورطة و تكيينه من الفصل على أرض الواقع حيث يكون الشعب شعباً، و لذا فإن نادى ليس موجها إلى الهندوس أو المسلمين و إنما هو موجه إلى الإنسان العادى الذى من واجبه أن يحافظ على ثقافة قريته و ينشئ المدارس لأطفاله و يتخذ خطوات أخرى عديدة لتطوير العيش .

لم يشارك غاندى فى المفاوضات النهائية حول تمويل المنطقة إلا بصورة لا يهية بها و لكن معارضته لتقسيم البلاد هى سرّ مكشوف، فاعلان قائلاً : "إننا لا نستطيع أن ن فكر تفكيراً متمسكاً، فبيخما تمثل السلطة البريطانية فى الهند حتى الآن ، إن وتقليدتها ليست تغيير خارطة الهند، و كل ما يتوجب عليها هو أن تنسحب و تخرج من الهند بصورة منظمة أو ربما بطريقة فوضوية فى الموعد المحدد أو قبله . و نفس العنف الذى كان فى راي شهر و باتيل وغيرهما من زعماء حزب المؤتمر و الحكومة البريطانية قد استحدث ظروفاً قاهرة لتقسيم البلاد كان لدى غاندى حجة قوية ضد التقسيم و هى أن القبول بالتقسيم مخافة حرب مدنية كان سناه الاعتراف بأنه يمكن الوصول

على كل شيء، بأثارة العنف الجنوني بدرجة ملحوظة، و اعتقد غاندي أن
الدوتر الطائفي مهما بلغ من الشدة عام ١٩٤٧م كان عطفاً عابرة
و لا يجوز لبريطانيا أن يفرض التقسيم على الهند التي أصبحت بنوبة
مؤقتة من العنوت - و استمراره على السلام قبل إنشاء باكستان لم يكن
مقبولاً لدى محمد علي جناح و العصبة الإسلامية بسبب أن السلام في
رأيهما يستحيل إلى أن يتم إنشاء باكستان

و لا يعرف إلا قليل من الناس بمساهمة غاندي الحليمة في
مفهوم العلمانية في الهند، و رغم كونه متديناً بكل معنى الكلمة صريح
بأنه يحارض أي اقتراح يفرض يكون هناك دين للدولة حتى لو كان
الشعب الهندي بالجملة يعتقد ذلك الدين، و إنه كان يحترق الدين مسألة
شخصية. و قال لبعثة تشييرية: إن الدولة ستبقى تنموت العلمانية
و الصحية و ما إليها بدون أن نكون لها صلة يديك لو بديننا (٣٩).

و الفوار الصادر من مؤتمر كراشي عام ١٩٣٦م حول الحقوق
الأساسية أكد مبدأ الحرية الدينية و أعلن: "إن الدولة متعق موقف
الحياد بخصوص كافة الأديان". و هذا المبدأ ما كان مكاناً في دستور الهند
المستقلة حتى بعد أن فازت المسألة الإسلامية في حملتها من أجل
تقسيم البلاد على أساس الدين و لاحظ لويس فيشر (Louis Fischer)
الكاتب الأمريكي لمجرة حياة غاندي الشافخ: "الغريب المتمثل في أن
محمد علي جناح اتقى نشأ كوحى علماني أيام شبابه و فلما كان يجتم
بالدين أقام دولة على أساس الدين و إن غاندي رغم كونه متديناً بكل
معنى الكلمة عمل على إنشاء دولة علمانية. (٤٠)

تأليف و تحرير: د/زبير أحمد الطاروقي

ثقافة الهند

الهوامش :

- ١- مارشريت تشترجر - تفكار غاندى الدينية، لندن ١٩٨٣م، ص- ٩٠.
- ٢- هذه موقوفات موى هاند : الكور و ريدنج - لندن ١٩٦٧م، ص- ٢٥٢.
- ٣- استنجلن هاى Jain Goals and Disciplines in Gandhi's Pursuit of Swamy
- ٤- راجا فان أهر، الكتابات الأخلاقية و السبسية للمهاتما غاندى ج : ١، لندن ١٩٨٦م، ص : ١٦ - ١٤٥.
- ٥- نفس المرجع، ص : ١٥٤.
- ٦- انجيهانندا بهارشي - تفسير غاندى لفيناء.
- ٧- سبهارفين راى : "غاندى و الهند و العالم"، مطبوع ١٩٩٧م، ص- ٦٣ - ٦١.
- ٨- صحيفة هاري جان - عدد ٢٨ سبتمبر ١٩٢٤م -
- ٩- س. و. ر. مهوترا - ظهور حزب المؤتمر الوطنى الهندى، دلهي ١٩٧١م، ص ٢٥.
- ١٠- نفس المرجع ١٦٦.
- ١١- انديان استيتسمان ١٢ ديسمبر ١٨٧٢م
- ١٢- اندريو غراثير - بين الاسراء و الطلاحين الهند، لندن ١٩١٢م، ص- ٢٨.
- ١٣- صحيفة هاري جان - عدد ٣ أكتوبر ١٩٢٦م
- ١٤- مجموعة كتابات المهاتما غاندى (١٩٠٦-١٩٤٧) ج ٢٤، ص- ٢٤.
- ١٥- غاندى إلى غي-م-شاركوندى - ٢٠ أكتوبر ١٩١٦م
- ١٦- غاندى إلى دهان هوبال موخرجر، ٢٩ يوليو ١٩٢٦م
- ١٧- صحيفة هاري جان - عدد ١٩ أغسطس ١٩٢٩م
- ١٨- راجا فان أهر - الأفكار الأخلاقية و السبسية لغاندى، نيو يورك ١٩٧٨م، ص ٢٨٠.
- ١٩- ميشغ انديا (الهند الشابة) عدد ٧ مايو ١٩٢٥م
- ٢٠- ن-ك- بهرر - عباسى مع غاندى، كولكاتا ١٩٧٤م، ص- ٢٢.
- ٢١- ماوخر بيت تشترجي : أفكار لغاندى المعيشية، ص- ٨٨.
- ٢٢- هوريس اليكزندر CONSIDER IN THE - لندن ١٩٦١م، ص- ٧٥.
- ٢٣- صحيفة هاري جان - عدد ٢٠ أبريل ١٩٣٥م
- ٢٤- ميشغ انديا (الهند الشابة) عدد ٢١ أكتوبر ١٩٢٧م
- ٢٥- نفس المرجع السابق، عدد ١٤ أغسطس ١٩٤١م

هائندوى و الڤيسر

- ٢٦ - CWNG ، ج ٦٤ : ص ٢٩٧
- ٢٧ - نفس المرجع السابق ، ص : ٢٩٨
- ٢٨ - بينڭ انڊيا (الهند الشقية) عدد ٢٠ فبراير ١٩٨٠م
- ٢٩ - CWNG ج ٢٤ ، ص : ٤٢٧
- ٣٠ - م. سلاوى ، *The Spirit's Pilgrimage* ، ص : ١٧٦
- ٣١ - CWNG ج ٦٤ ، ص - ٢٩٩
- ٣٢ - الراى الهندى ٢٦ أغسطس ١٩٩٠م
- ٣٣ - CWNG ج ٤ ص : ٣٧٧
- ٣٤ - بينڭ انڊيا (الهند الشقية) ١٢ مايو ١٩٩٠م
- ٣٥ - نفس المرجع السابق ، ٢٧ نوفمبر ١٩٩٤م
- ٣٦ - صحيفة هارڤى جان ، عدد ١٠ فبراير ١٩٩٠م
- ٣٧ - الميوت زين استاين : الأفكار و الآراء ، نيو دلفى ١٩٩٨م. ص. ٤
- ٣٨ - دوتس والفون - "هائندوى و روى" التفاعل بين الأيمولوجيات فى الهند
ص : ١٦٦
- ٣٩ - صحيفة هارڤى جان عدد ٢٢ سبتمبر ١٩٩٦م
- ٤٠ - لويس فيشر - حياة المهاتما هائندوى - لندن ١٩٥٦م ، ص - ٤٢٠

المهاتما غاندى: روح الشعب الهندي وضمير الانسان

بقلم : غلام خان «هونغ»^(١)

الهدم العظيمة مهد للعضارة الإنسانية و أرض للملحمتين
الخالدين و هما رامايانا و مهابهارتا و للمبادئ الفلسفية الفنية
والاكتشافات العلمية الثمينة. و عبر تاريخها الطويل أنجبت الهند
شخصيات عظيمة رجالا ونساء في شتى المجالات وفي القرن العشرين
طلعت على أظفار شخصية عظيمة تدعى المهاتما غاندى .

كان المهاتما غاندى قائدا عظيما للشعب الهندي مستبقي حياته
وأشاره ستارة رشد للأبد حيث كان قد كرّس حياته للمثل التي ظل
يتابعها بإطراء ، فقال : إني سأجتهد لجعل الهند بلدا تشع في
الحضائر الفقيرة بنه بلدها حيث يوجد لها صوت مسموع و مجتمع
بدون سطوة و مفلس . بلد تعيش فيه كافة الشرائع بالوحدة و الحب
و حيث تعطي المرأة بحقوق متكافئة مع الرجل .

إن المهاتما غاندى رمز للوطنية الهندية و روح الإستقلال ، شهيد
قوة الإنماد القوي في الكفاح من أجل الإستقلال ، و بالذات أيّد فكرة
ثارة حركة جواهرية نترسخ جذورها بالدوجة الوحيية في الأديان
و تنم في بادئ ذي بدء أفقر العناصر للشعب ، و جفلس سداجنه

* مستشار اللجنة المركزية للحزب الشيوعي ، رئيس الوزراء السابق لنيپال .

غندى وروح الشعب الهندى

وتواخسه الطبعمى حلقى بتقليد افريقية سكان البلاد عما راده عظمة ونفوذاً. ولو أنه تلقى تعليمه فى بريطانيا و اشتغل فى جنوب افريقيا لربيع قرون (١٨٨٨ - ١٩١٤ م) أنه غيّر نفسه بعد العودة إلى وطنه فتروك اللباس الانكليزى و اختار لباساً قومياً بسيطاً يصنعه متفلاجون انهنود من القطن. وفى جنوب افريقيا كالمع غاندى مكافعة واثبة من أجل مصالح الهنود فى ذلك البلد. و عندما عاد من جنوب افريقيا عام ١٩١٤م مع الخبرة التى اكتسبها فيها تجرّأ غاندى فى طول الهند و عرضها لدراسة الجوانب المختلفة لحياة الشعب الهندى ، ذلك لتعبثهم و بحث روح الثقة و القوة فيهم و لتوحيد صفوفهم . و نصمهم غاندى باعتماد نمط ساذج للعيش و معاملة الرحمة المتبادلة فيما بينهم. و نتيجة لذلك لم يعد الثرى يتباهى بثروته و أصبح يظهر نفسه كرجل عاوى فى اللباس على الأقل . وهكذا شاطر غاندى حياة الرجال العالميين و تحدث بلهجتهم و لحنهم و وقف إلى جانبهم فى السّراء و الضّراء . و اعتقد غاندى أن الهند تسكن فى قراها لافى منها . و عندما سألنيح فى تخطيط الأرياف من فقرها سوف تكون قد حصلت على حواراج (الإستقلال) و قبل ذلك كان حزب المؤتمر حزباً للملوك . ولكن بعد أن بدأتهاته غاندى نشاطه أصبح الحزب منظمة شعبية كبيرة ذات العضويات الرفيعة و مستعدة لتطبيق مثله فى الحملات الختمة بإستعمال السلع المصنوعة محلياً (سوابشى عام ١٩١٨م) و الإضراب العام فى ١٩١٩م و عدم التعاون (١٩٢٠م) و الإستقلال الكامل للهند ١٩٢٧ . و مسيرة الملح عام ١٩٣٠ . و عمل غاندى متسكابشة مقتضيات نفسه و إرضائه و صار هكذا مثلاً رائعاً و قدوة للشعب ، فكان يجلس بجانب المعزلة و يتسج القماش لإستعماله الشخصى . كما أنه بنفسه قاد مسيرة إلى اليمر من أجل انتاج الملح.

وعلى العكس من الأيدولوجيين الأسبقين تميز غاندى بخلق بالغ وعطف كبير تجاه المشبهذين . فأوجد التراط بين قضية التحوير القومى للهند و حل المساواة للمتبوذيين الذين لا ينتمون إلى أى طائفة

و كانوا بالدوجة السفلى من السلم الطبقي و الطائفي في المجتمع الهندي السابق و كانوا يشكلون قوة هامة لا يمكن الاستغناء عنها في مسيرة الثورة. فكان يقول : "إنني أعتقد أن محو المنبوذية أقوى عامل في جهودنا لتحقيق الإستقلال" و كان يدعوهم عطفًا ورحمة "الهارى جان" (أبناء الله).

وكان لتعاليم المهاتما غاندى أثر عميق على الهند من كافة مجالات الحياة توقفوا حفا واحدا في حركة قوية هزت الحكم الاستعماري البريطاني في الهند. و نهائيا في عام ١٩٤٦م اضطرت الحكم الاستعماري البريطاني لأن يقبل بدور حزب المؤتمر و وجه الدعوة إلى المهاتما غاندى لعضور مؤتمر المائدة المستديرة في لندن المناقشة موضوع الإستقلال للهند. فدخل المهاتما ممثلا عن الشعب الهندي قمر اللورد ارويبن (LORD IRWIN) و هو يرشد اللياسر الهندي البسيط الذي يدعى "دهوتى". و في قلب العاصمة البريطانية الرائعة شجب هذا "الفاكس العارى" الإستقلال الوحشي للهند من قبل الاستعمار البريطاني. و في الوقت الذي كُرس فيه لغاندى حياته الكاملة للهدف الوحيد و هو إستقلال الهند و هربها كان يضمن أن تحظى الشعوب الأخرى في العالم با إستقلال و الحرية. و أكد على أن حرية الهند يجب أن تكون مرتبطة بحرية البلدان الأخرى في العالم. و قال غاندى - "إذا كنت تمنى الحرية لبلدي فلا تمنى لها لأننى بحكم انتمائى إلى بلد يمكنه أحد أخصاس الجنس البشري قد استغل عناصر مرقى خاص على الأرض أو حتى فردا واحدا منه، و لا أستحق تلك الحرية إذا لم أتمنى ولم أطلب الحق المتساوي لكل شعب آخر حقيقيا كان أو قديما في نفس الحرية". و كان يهبط إلى أن يرى المجربة يغمصها في صيته تتميز بالسلام و التكافؤ و يحب الناس جميعا بعضهم البعض لكي يتسنى إزالة بذور العرب من العالم.

و إنه كهنوسى مازال يتمسك بالتمييز على أساس الدين و قال: "إن ملاقتى بجميع الأديان قبل علاقتى مع الهندوسية و جميعها

لغاتى روى الشعب الهندى

تمتحنى إحتواها عتصاويا و هذه الطبقة هى التى قام بنقده الامبراطور اشوكا على حجر فى اواخر القرن الثالث قبل الميلاد . و كان يفهم منها ان احدا لا يعبد بئنه ما لم يعبد ميلانثا غيره من الناس .

و ورث جواهر لال نهرو الافكار العظيمة للمهاتما غاندى و شررب فى نفس الوقت من التقاليد الفلسفية الهند قاسنطاع بذلك ان يعطى الشعب الهندى مصدرا جديدا للحبوية و ان يخطط السبيل نحو الرخاء و القوة لبلائه . و إذا كان المهاتما غاندى شعار الكفاح من أجل إستقلال الهند كان جواهر لال نهرو سناء للهند الصريفة . و كان الاثنان رجلين عظيمين انومجا فى المصلحة العامة للهند و تسببوا للمستوى الأعلى من الكمال بما تفكر به الهند اليوم و لذا

و إن ذكرى مرور ٦٥ سنة على ميلاد المهاتما غاندى تتيح لنا فرصة للتأمل عن شخصية قائد لامثيل له للشعب الهندى و من إيجابتين هامتين اصطاهما للتأسياتية و هما الحصول على الاستقلال و اتمرية من السيطرة الأجنبية و التمييز العنصرى و الإجتماعى و الإقتصادى بكافة أشكاله و كما لاحظ باحث و سياسى هندى - ب . شيفساراذ (B. Shivas Rao) " إن غاندى توقع بصور ميثاق الأمم المتحدة و البيان العالمى حول حقوق الإنسان فى هذا السياق .

و منذ مدة طويلة قد أصبحت أسماء المهاتما غاندى و جواهر لال نهرو و انديرا غاندى معروفة لدى كل فئسانى باهتيرهم رمورا خالدة للصداقة المستديمة بين الشعبين الهندى و الفيشناسى و أننا و احيانا القامة ستكون حديثه بالشكر للقيادات البارزة لكلا البلدين المتمثلة فى المهاتما غاندى و جواهر لال نهرو و هونتسى منه الدين أسوموا بصقة لا يستهان بها فى إرساء الأسس القليلة بلزدهار الصداقة بين فيتنام و الهند . و ازدادت هذه الصداقة وثقا بفعل الزيارة التى قام بها الزعيم الراحل جواهر لال نهرو لفيتنام عام ١٩٥٤م على أثر الإنتصار التاريخى لدين بين لم (Nen Bien Thu) و زيارة الرئيس هوتشى منه لأرض الهند العظيمة فى فبراير ١٩٥٨م و مازالت الأهداف

المشاركة وسوف لا تزال تربط بين الهند و فيتنام ، ألا وهي الإستقلال
و الحرية و الرفاهية و السعادة لطبقي الباطن مما يكون في مصلحة
الصداقة و التعاون بينهما و السلام و التنمية في كلتا أنماء العالم .
الحقيقة أن الانتصار العظيم الذي حققه الشعب الهندي في كفاح
الإستقلال تحت قيادة المهاتما غاندي هو انخراط الإنسان الذي قد جمع
و لثار أبلدان الأخرى و زامها قوة و ثقة في صيبرتها نحو الإستقلال .
و لو أن الباحثين والقراء في الهند وغيرها من الدول كتبوا
مئات الكتب و المقالات حول المهاتما غاندي أنهم لم يتمكنوا بعد
من تقييم خدماته و جهده تماما . و هنا قالت رئيسة الوزراء الراحلة
أنديرا غاندي : "سوف لا نتمكن لعقود زمنية عديدة من تغيير مدى ما
أداء من خدمات للهند و الجنس البشري بأهميته" . الحقيقة أن حياته
و جهوده تعمل رسالة خالدة للإنسانية .

تحرير : د/مهيل أحمد الغاروقي

ماذا أراد غاندى بمساتياجراه (اللاعنف)

بقلم : ايهون فانغسي

كان موهان داس كرم تشاند غاندى يعتقد أن ساتياجراه (اللاعنف) يبدأ من النفس. فقد كتب: إذا لم يلق المرء أن يمارسه في البيت فلن يكون قادراً على ممارسته ببلية حالاً. لذا فإن اللاعنف منهج حياة لعمى غاندى جى. و كان يرى أن التفوق في الحياة بدون السمو في الأخلاق لا يحائل ثمنه. و كان على قناعته بأنه يجب أن يبحث الناس عن اتزان عادل بين المادية و الأخلاقية لأجل إيجاء مجتمع عادل.

وفي عام ١٩٤٦م. حينما كنت ابن إثني عشر عاماً - مضت مع جدى لأكثر من سنة - و آنذا لم أكن أبلغ من العمر بحيث يمكن لي أن أتترك عمل فلسفتي. ولكن جدى كانت له طريقته الخاصة لإستخدام القوالب اليومية لإيضاح ما كان يريد أن يعلمنا إيها. وقد كنت سعيداً من جهتي. و ذلك أن أبى مانيلال (MANILAL) وأسى سرشيلال (SUSHILAL) كانا قد كرسا حياتهما لتعزيز حركة اللاعنف التي كان يداها غاندى جى في جنوب أفريقيا . الأمر الذي هبنا لي قوسمة إلهامية لأدرك من كتب كيف يمكن أن يصبح اللاعنف جزءاً من حياة المرء؟

إن أكبر مأساة هي أننا نتناول لغندى جى إما بصورة بسيطة أو دوغمائية ، مع أنه قال : "إني لا أتترك خلفي أي عقيدة " ، وحتى أنه أعرب مرة عن أمنيته في أن تسلم كتاباته كلها إلى النار مع جثمانه. إن فلسفته عن الحياة كانت تقوم أساساً على الملاحظة ، والمطردة

السليمة، فكان من الطبيعي أنه ألجأ على أن تعدل فلسفته وأن لا ينزوه أو تحرف، فإن كل شيء يبقى واكناً يفسد ويشتمل لامحالة، وكما يصح هذا من الطعام يصح أيضاً من الفلسفة. فلا داعي لنا لأن نخلل متمسكين بالمفردة والقطران والنباتية بصفتها دواء لجميع الأعراض والأسراض التي أصابتنا في الهند.

قال خاندن جى: "إن الآلهة بشرية للجماع في صورة الخبز". وبينما نحن نجرى وراء الترافة المادية ولا نصير إهتماماً للأخلاقية والفضيلة فإن الذين لا يجمعون ما يقيم أروهم لن يستمعوا إلى المواقف. وقال معرباً عن أسفه إن الناس وجدوا من الأنسب: "أن يلتفتوا أثرى في حياتي، و أن يعيدوا في بعد ماضي، ولكن لم يتيسر لهم أن يفعلوا فضيحتهم قسيتهم. إننا نؤله عظماء الرجال، ونشوه فلسفتهم، ونهزب بسهولة عن مسئولياتنا تجاه المجتمع الذي وعدنا بشباب الحياة". قال قاندى جى: "إن المادية والفلسفة مرتبطتان ارتباطاً محكوساً، فنجاع إحداهما يحفر عن فشل الأخرى".

وهنا عدة مصطلحات متصلة بالإطلاق في فلسفة مول اللامنت لا يمكن غض النظر عنها. إن الحقيقة المطلقة، والحب المطلق، والنظام المطلق، والعدالة المطلقة هي أربعة معانٍ أساسية تقوم عليها فلسفة نبد العنف. وفريق ذلك إن نبد العنف فلسفة إيجابية وليست سلبية.

إن فلسفته يمكن أن تلهم بصورة أحسن في سياق العنف الذي نمارسه صباح مساء. فقد قسم قاندى جى العنف إلى شكلين: ظاهري وغير ظاهري. إننا نعني بالعنف الظاهري المتمثل في العروب وجوانث القتل والإغتصاب ومظاهر العنف الظاهرية التي لا تعد ولا تحصى، وما نخلقه هو العنف الغير ظاهري مثل الاضطهاد والابتغال والتمييز والكراهية والقتل وملايين الطرق الباردة التي يعرب بها أحيانا كراهيته تجاه الآخر.

إن العنف الغير ظاهري يسبب الغضب والكراهية، وهما بالطبع يتمخضان عن العنف الظاهري. ومن هذا يمكن أن نسمي حتى يوم القيامة لإيجاد عالم خال من العنف الظاهري. ولا نستطيع أن نطفر بنى درجة من النجاح مادامنا نتجاهل مصدر العنف. فقد قال خاندن جى:

حالة أولاد غاندى بشأنها جراه

"إن عدم نشوب الحرب لانهض أن الناس يعيشون يوماً واستيعام ،
بالعنف القوي لا يزال يلعب دوره المبطخ بصورة غير سوية . وجبنا
بجعل ذلك حدا لا يمكن احتماله يتفجر العنف القوي في عمق ظاهري .

إن الغضب مصدر معظم حوادث العنف . حقياً كان أم ظاهرياً .
والغضب أيضاً عاطفة حيائية . و هو للبشر كالنفس للسيارة . فكما أن
سيارة لن تتحرك بدون البطول كذلك لا يمكن حث أناس على شيء
بدون الغضب . غير أنه كما يجب أن يكون النطق صافياً عسى يمكن
للمحرك أن يعمل بسهولة كذلك يجب أن يكون الغضب بناء حتى يوجد
حلاً للمشكلة التي تسبب في الغضب

وفي عدة من مواضع قارت غاندى في بين الغضب والكهوباء .
وقال إن الكهوباء طاقة هائلة . حينما تسقط علينا بشكل الرعد تؤدي
إلى الموت والهلاك . ولكننا نقوم بتسخير هذه الطاقة لنفسها
ونستعملها إلى بيوتنا لصالح البشرية . ورغم أننا نستعمل الكهوباء
إلى بيوتنا لا يسعنا أن لانستعملها . فالغضب يمكن أن يكون باعثاً على
الدمار إذا ترك حبه على غاربه أو البقاء إذا أمكن توجيهه إلى ما فيه
صلاح البشرية وخيرها .

إن قتل الناس أو تدمير المستشفيات ليس حلاً لأي مشكلة . بل إنه
يزيد من المشكلة ويجعلها تستمر لأجل غير معلوم . إن عدم التسامح
القائم بين الهندوس والمسلمين والعصبية الطبيعية هي من المشاكل
الهندية التي لم يوجد لها حل بعد . ويذكر التاريخ بلخص العنف
الطائفي والطبقي الذي يتكرر في فترات نظامية . فهل إراقة الدماء
هذا مساعد على إيجاد حل للمشكلة ؟ لا . ولكنه ترك للأجيال القادمة
تأزينا لا يحسد عليه لوحشية الإنسان ضد أخيه الإنسان .

كان غاندى في يؤمن بوعدة الناس كلفة يقض النظر عن طبيعتهم
أولوتهم أو عقيدتهم أو جنسهم أو أي فارق ظني يمكن أن نحدثه . والفريق
عاشوا منا معه يعرفون أن فدعيته صباح مساء . كانت تتضمن تواطيل
ور دت في الكتب المقدسة للهندوس والمسلمين والبارسيين والنصارى
والديانات الأخرى . وكان يعتقد بإخلاص بأنه يجب أن يتعلم الهندوس
أصالحهم ولصالح بلادهم احترام وتقدير الخلافات المتواجده في المجتمع .

ولم يفعل شيئاً قط يضمن أنه بدأ له لحظة جديدة.

وحيثما أعلن أن الطبقات المتدرجة في ملحق الدستور الهندي يجب أن تسمى "هاريجانز" (HARJANS) لم تكن "الرمزية" هي ما فعلته إلى ذلك . بل إنه أحدث ثورة كبيرة ، فقد أخفقتا نحن في استيعاب ما قال أو فعلنا إيماءاته عن قصد ، فقد قال : إن الجنوبيين قد اكتسبوا لهم الحق في أن يسموا بـ هاريجانز (أبناء الله) بما عانوه من ظلم واضطهاد ، وأما سائر المجتمع الهندوسي فسوف يقال حتى تسميته بهاريجانز بعدما يكثر عن الإضطهاد والعدوان الذي مارسوه .

إن الجملة الأخيرة في غاية من الصلابة ، إنه يضمن مجتمعا هندوسيا للهاريجانز خاليا من أي إنقسام طبقي . وإذا لم تثمر هذه الثورة نتيجتها المرجوة فليس ذلك خطأ هاندي جي بل إنه خطأنا نحن حيث ما قمينا حينئذ وفق توقعات.

وفي عظة أخرى لوصاني هاندي جي بأن أقوم بقائمة فكري مثل حجرة ذات عدة نوافذ مفتوحة ، و مع التسميم يدخله من سائر الجهات ولا تصح له بأن يطير به ، ومن الواضح ما كان يريد أن يقول : فلن أرى شخص يملك هنا مطلقا سبوجه نفس المصور الذي يملكه إذا ما كان في حجرة محكمة السد بدون أي فتحة ، كلاهما يفسدان ، إن ههنا فاسدا في جسم سليم يكون اختلافا مؤميا إلى الهلاك .

وعلمني هاندي جي أن أكون فخورا بثراشي المهيد وأحترم وأقتصر بثرات الآخرين . إن الهندوسية أكثر النظم العنصرية تسامحا وبعدا عن العنف في العالم . إني لتردد في أن أدمو الهندوسية ببلنة ، وذلك لأنها تسمح على الطقسية وتسمح لأتباعها أن يسيفوا إليها من حسنات المصادر الأخرى ، إنها نظام عقائدي وحيد لا يرفض بالدرع والعتية ويتبع للفطرة السليمة النمو والإزدهار .

ولكن عما يبعث على الأسف أن المجتمع الهندوسي اليوم مثله كمثل أسيرة هندوسية غير معقولة تتخاضع على اللون الذي تطلى به جدران البيت . فهم منقسمون بين من يرددون طلاء جديدا لتغيير اللون وبين من يرددون هدم البيت ليتمكنهم من تغيير اللون .

وقال هاندي جي : لن نخلص الهند بالإستقلال بالمعنى الحقيقي

معها أُرشد لغاندى بماتوليغراه

تلكمة ما لم يقد الناس بأنفسهم ويحملوا الغاية ينبغيونهم. إن الهند ليس حسبما يتكون من حروف بل من أناس مسئولين يفكرون. ولم يعن غاندى جى "الاستقلال" بالمفهوم الذى يتم من الدمار. نحن لن نكون "مستقلين" ما لم تكسر أغلال القسب والكراهية والعصبية.

و ذات مرة قال لغاندى جى على «جيل المزاج» إنه يتمنى أن يحبس ١٢٥ سنة. وذلك أنه يريه إنجاز أمور كثيرة ولن يتحقق حلمه إلا بعد ١٢٥ سنة. وما كان حلمه باثري؟ تعدت لغاندى جى فى كتابه "الهندانى أحلم بها" (Indie of My Dreams) عن بلد بطوك ثرائة مجيدا ويستطيع أن يقود العالم فى سبيل الأخلاق والفضيلة وكتب فيه عن بلد يعم فيه السلام والوثام بين أذمر مختلف. وهو (رام راجها) حكومة إلاهية نسلية.

وبعد مئى ١٢٥ سنة ينقسم العالم اليوم بين من يعتقدون أن لغاندى جى كان قدبما و من هنا كان غير واقعى. وإخريين يدون أنه كان حاكما فلم يكن واقعى. والواقع أنه لم يكن هو لم يلمسفته على خطأ. بل إنعا الخطأ هو خطفانحن. و ذلك أنه جعل آرائه تلوم أساسا على الافتراض بأن فى البشر عناصر طيبة وأنهم يستطيعون أن يرتفعوا إلى مستوى توقعات رفيعة. وفى نهاية المطاف يجب أن توجه إلى أنفسنا سؤالا وهو وثيق الصلة بالموضوع لدرجة كبيرة: "أ نحن كما توقع لغاندى جى بأن نكون أم لسنا كذلك؟". وحيثما نجيب على هذا السؤال يصدق فسوف نكون قد أجبنا على السؤال المهم وهو: الاتزال فلسفة لغاندى ذات صلة لحد اليوم؟

تعريب: ولى أختر اللندوى

فكر غاندى وأهميته

بقلم : القاضي قتيب مولود ارتشر

فى عام ١٨٦٩م ولد وطنى هندى اشتهر باسم موهان داس كارام تشاند غاندى ، و حتى اغتياله عام ١٩٤٨م كان له نفوذ كبير لاتطير له فى تنمية شبه القارة الهندية من النواحي السياسية و الاجتماعية و الاخلاقية، و يبدو أنه ليس من الصدفة بل المواطن العادى للهند الذى قدر إخلاصه و عزمه و تسمية لتحصين حياة الأميين والمعدمين نسي للجزئين الأولين لاسمه و فى الحقيقة أنهم اعتبروه قدسيا و منحوه لقب المهاتما الذى يعنى ' الروح العظيمة'. و يقول عنه المؤرخون إنه سافر إلى لندن و هو فى التاسعة عشرة من عمره لدراسة الحقوق، و تخرج هناك كمحام و عاد إلى الهند ليزاول مهنة المحاماة بالحكمة العالية فى يومياتى.

وفى عام ١٨٩٢م، بعثه شركة تجارية هندية إلى جنوب أفريقيا لمعزى بهاشاده و ارتبط بالحركات المعارضة للقبود التى فرضتها حكومة جنوب أفريقيا على هجرة الهنود إلى ذلك البلد. و إت سياسة التمييز العنصرى لم تبدأ فى عام ١٩٤٨م بل يعود تاريخها إلى بداية هذا القرن. واستاء البويريون و البريطانيون من تدفق الهنود إلى الساحل الشرقى لجنوب أفريقيا و خامسة إلى منطقة ناتال (NATAL) و المناطق المجاورة لها. وشن غاندى كفاحا لأجل القضاء على المظالم و التمييز الفاحش ضد هؤلاء الهنود. وأثناء فترة إقامته فى جنوب

فكر غاندي وأهميته

أفريقيا كان التمييز العنصري في تصاعد مستمر. و منذ ١٨٩٢م حتى ١٩٩٢م ، ما فتئ غاندي يؤيد مطالبة إخوانه الهنود بحقوقهم المتساوي في الجنسية و كان معظم هؤلاء الهنود تجارا سفارا أو من سلاله العمال المهاجرين.

و إن غاندي دعا إلى السلام و في فلسفته هذه للسياسة قام بنشر اللائحة لأجل تحقيق أهدافه السياسية و في إطار هذه النظرية اختار النضال السلمى مع العدو وعدم التعاون معه بدلا من التعذيب والإستبعاد. و كيف استطاع الدكتور الأديتشي الأمريكى مارتين لوشر كينج أن يحصل على الحقوق الممنوحة لإخوانه السود في الستينات؟ إنه حصل عليها عن طريق اللاعنف و المظاهرات السلمية و عدم التعاون مع أولئك الذين قاموا بممارسة سياسة التمييز العنصري والعصيان المدني لا يحس العصيان مع العنف - و هو منظر خارجي لشورة الإنسان هذه الظلم والإهانة أن الدكتور مارتين لوشر كينج تسمع و استلم بعد كبير من تعاليم المهاتما غاندي.

لا يواجه العالم اليوم نزاعا عالميا نظيرما واجهه في العشرينيات ، بل يعاني نزاعات محلية و إقليمية نشأت نتيجة شعنت السياسيين وأطماع الديكتاتوريين و الطغاة التي لا يكتفج جراحها ونشئت كذلك من عدم التسكك بالاتفاقات التي يتمثل إليها القيادات المحلية. و لقد أدرجت النظرية أن هذه النزاعات لا يمكن حلها بالحرب . بل بالمفاوضات السلمية بين الأطراف المعنية نفسها ، أو عن طريق الوساطة ولذا فإن هيئة الأمم المتحدة منوطلة بمهمة اقرار السلام . وذلك بمساعدة قوات حفظ السلام. أو عن طريق الدعم الانساني في العالم أجمع.

و بعد صوبته إلى الهند قام غاندي بفتح جهاده للحكم الوطني في الهند. فصار شوكة في جسم الحكومة البريطانية. و أنه إن يؤيد العنف إذ كان مقنعا تمام الإقناع بأنه بفلسفته لعدم التعاون بدون عنف يستطيع أن يحقق الإستقلال لوطنه ، و كان له تأثير غريب في تشكيل

ثلاثية الهند

المؤتمر الوطني الهندي إلى أن حوّل مسئوليته إلى الآخرين
و من بينهم جواهر لال نهرو.

وإن تعاليم فاندى بعد ١٢٥ عاما لميلاده قد أصبحت قابلة للتطبيق
ليست في الهند فقط بل في العالم كله.

ولقد جلبت مقالاته وتصريحاته المبكرة سخط أعدائه و ثقتهم
و لكنه كان مفكرا مرنا و براغماتيا ، إذ لم يكن يتروّد في تشكيك أرائه
في ضوء المستجدات الأخيرة و لقد كان في بداية حياته السياسية
بعارض استخدام الماكينات بفايسى، إلى الصناعات المنزلية و لكنه
استطاع أن يحوّل أرائه فأيد استخدام التكنولوجيا العلمية بشرط
أن لا تتضرر بذلك الجماهير الريفية ، و إنه كان يعتبر حضارة الهند
و ثقافتها مقدسة و لم يشجع اقتحام العضارة و الثقافة الغربية في
الهند ، وانه كالى وطنى وجد الحضارتين متعارضتين وأكد على ضرورة
الحفاظ على الحضارة المحلية

و قد كان خصال فاندى لأجل شربو الهند بداية لنهاية الاستعمار
في القرن العشرين ، إذ نالت مستعمرات عديدة في الشرق الأقصى
إستقلالها من استعمار الأوروبيين و انتشرت هذه الحركة إلى أفريقيا
بعد الحرب العالمية الثانية فبدأ الساحل الذهبى تحت زعامة الدكتور
كوامى نكروماه نحاله للإستقلال فتحقّق له النجاح (كأول دولة
أفريقية) في عام ١٩٤٧م. و حركة إزالة الاستعمار لم تتوقف إلى هذا
الحد بل امتدّت القارّة الأفريقية فاطية. و أن فلسفة فاندى للأمنف و عدم
التعاون نوحث في جنوب أفريقيا حركات هند التمييز المنصرى
و التي قادها الأسقف بسموند توتو فقامت مظاهرات سلمية
و احتجاجات غير منمقة في كل مدينة في جنوب أفريقيا مما وخذ
ضمير دعاة التمييز المنصرى . و الجو السياسى اليوم في جنوب
أفريقيا قد تغير تماما بما يفسح المجال لإزالة التمييز المنصرى
و للشعابش المسلم بين جميع الطبقات

وفي أبريل عام ١٩٩٤ م عقد أول انتخاب بولانى غير عرصرى

لنكر غاندى و أهميته

فى جمهورية جنوب أفريقيا، و هو يشارك الاحتفال بذكرى مرور ١٢٥ سنة على ميلاد المهاتما غاندى الذى كان قد بدأ فى عام ١٩٩٢م حملته ضد ما تعرض له الهنود من الظلم و الإهانة فى منطقة ساتال على أيدى حكومة جنوب أفريقيا ، و بعد قرن كامل فى عام ١٩٩٢م منحت أكاديمية نوبيل جائزة للسلام للممثلين الإثنى عشر أحدهما من الأغلبية السوداء و الآخر من الأقلية البيضاء - و هما السيد نلسون مانديلا و السيد ف. ر. دي كلك - تقديرا لجهودهما الجيدة للقضاء على نظام العنصرية البيضاء و لإيجاد مجتمع غير عنصري حيث يجد كل انسان احتراماً و تقديراً كمشو محترم فى المجتمع مع الحقوق المتساوية

إن البشرية تعيش اليوم عصر العنف ، و أما التوصل إلى السلام عن طريق الوسائل الخالية من العنف فتزهد كل الأمم و الدول الأعضاء للأمم المتحدة التى ترسل قواتها لحفظ السلام إلى مختلف أنحاء العالم مما يدل على أن البشرية تنصير للسلام و قد أصبحت تعاليم غاندى اليوم أكثر أهمية و دلالة للخطيق.

و قد ازداد البحث من السلام شدة فى العالم كله ، و سوف يصود السلام العالم إذا لم يكن هناك عنف ، فلا بد من نشر تعاليم غاندى فى العالم إذ أن فكرته لعدم العنف لم تنشر بعد فى جميع أنحاء الأرض ، و على رجال الدولة و الساسة العالميين أن يتحولوا إلى فلسفته حتى يكون لدينا عالم يسود السلام و اللامتنف.

و بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور ١٢٥ سنة على ميلاد غاندى يجب على العالم كله أن يسمي هذا العام الذى كان رجلاً السليمة و الأخلاق و برهائنها و سببا للسلام و الذى شرن حملة اللاعنف، و القديس الذى قام بأعمال جليلة ليلاد ه العبيبة و اهتم بإخلاص يفتشون الفقراء و المساكين ، و فى أيامنا هذه نعانى البشرية مشاكل الفقر و انتهاك حقوق الإنسان ، فلا بد لنا أن نجعل من الفلسفة غاندى - الروح الحظيمة مثارة الهدى و الإرشاد.

تعريب ، أيوب تاج الدين

مثل غاندى العليا و المجتمع المعاصر

بقلم : د. آل - بهري

إننى مقتنع تماما ، بأن الشخصيات لا تمثل الغيوط الرئيسية لتسبيح التاريخ و مهما بلغت شعبيته من المظلة فى ظاهر الامر أثناء حياتها و خاصة حينما تكون على أوج مجدها ، لمجر أنه من الواقعي بأن الحياة البشرية قصيرة و الإمكانات البشرية محدودة للغاية بحيث لا نستطيع أن تؤثر تأثيرا جوهريا فى قصة البشرية.

و التاريخ - فى رأيي - يتكون من القوى والإنجازات و الحركات والعصيات أكثر من الشخصيات ، فالأولى هي التي تشكل و تربي العناصر التي تعدد طبيعة المؤسسات الإجتماعية و السياسية ، و قد يكون تأثيرها أكثر خفاء و مدة و أقل وضوحا من مواهب الأفراد الذين يحتلون مناصب مرسوقة فى أوقات معينة ، غير أنها رغم ذلك تمثل الغيوط الرئيسية فى تسبيح التاريخ.

و هذا الاعتقاد يهودنى إلى درجة من الشك حول مميزات الأكراد و مشجراتهم كقوة تصاهم مساهمة هامة فى صنع التاريخ ، إلا أنني أعترف بأن هذا التعميم ليس منطقيا و جيدا على الإطلاق ، لأن فى مختلف عصور التاريخ كان هناك من دون شك ، أفراد قدموا مساهمة حاسمة و لولاهم لكان تاريخهم ليس سوى بلكاتهم أو منطلقتهم فقط و إنما على الصعيد العالمى فى بعض الأحيان مستغفرا ، و ما من شك أن المهاتما غاندى أحد هؤلاء الأفراد ، فله مكانة فريدة فى تاريخ الجنس البشرى ، و لا يمكن أن يروى تاريخ عصره - ناهيك عن ثقافته - بمزلة عن هويته و شخصيته و رؤاه و قيمه الخاصة.

إن حق شخصيته و مدى أهميته يجعلان من المصعب الاختيار و ترتيب المواد الجيدة في معاصرة تلقى للإشادة بذكره ، بما يكون جديرا بالشخصية المطلوب شكرها . و بعد تفكير دقيق ، قررت أن انتهج في ذلك منها غير تقليدى إلى حد ما ، و الخار أربيع موضوعات ذات صلة قوية بحياة غاندى و أعماله ، و أقتبس أقواله في سياق هذه الموضوعات ، فهو بنفسه يتحدث عن نفسه و يوضح مبادئه و عقائده ، ثم اتجه نحو ربط الأفكار و المثل ، التي يعبر عنها بسلوكه الخاص الذي لا يمكن محاكاته ، بالبيئة المحيطة له في آسيا .

وهي الفلسفة التي تبلور في حياة غاندى بالجملة لانه شيعا أكثر أهمية من موقفه حول الحقيقة و شيعته بإياها . يوضع غاندى مفهوم الحقيقة هذه في الكلمات التالية ، باعتبار أنها حجر الزاوية لمبادئه :

كثيرا ما أصف ديني بأنه دين الحقيقة ، و أخيرا بدأت أقول ' الحقيقة هي الله ' بدلا من ' الله هو الحقيقة ' ، و ذلك لفرق واضح يبنى بصورة أكثر شمولا ، و لأشبه بصف الإله بصورة أكمل . منطعا تصفه الحقيقة ، إنا نعرف نكران الإله و لكننا لانعرف نكران الحقيقة ، إن أجهل الناس فيما بين بني الإنسان توجد لديه بعض المقاسم ، و نحن جميعا ، ملأت للحقيقة ، و المجموع الكلى لهذه المواضع ليس قابلة للوصف مثل الحقيقة المجردة لحد الآن و التي هي الله و تقترن إليها يوميا من خلال صلاة متواصلة ، و ما أنا إلا السامع وراء الحقيقة . و فكري ينشئ قد وجدت المسيل إليها ، و ادعى ينشئ أوائل اليهود لقبها . و شيل الحقيقة بكاملها يصاوى تحقيق المر - ذاته و مصير ، و بمباراة أخرى ، بلوغه إلى حد الكمال ، أنا أدرك ميوبى بكل ألم ، و هنا تكمن كل القوى التي امتلاكها ، و لا أدعى بامتلاك القوى فوق البشرية ، و لا أريد أية منها . و لي نفس الجسم من اللحم كما لأصاف شخص من بني جنسنا ، لذلك أنا مرعزة للسلطة مثل الآخرين .

إن عناصر الحقيقة التي أكد عليها غاندى ، كما أدركها هو ، قوية الصلة مع بعض القضايا الراهنة لمصرنا ، لأن كثيرا من المحانات التي تكبدها البشرية في العصور المختلفة ليست هصاد شر أو خبيث بل

هي حملة نمصب أعمى. ولم يكن العالم في يوم ما خاليا من الأشخاص الذين اقتنعوا المتشاعرا راسخا بكونهم على حق ، بل بأن أية وجهة نظر تعارض وجهة نظورهم ليست جدوية بالامتناء مطلقا، و من هنا يوشك المرء على الاعتقاد بأنه شعة فضيلة جوهرية في قمع و تدمير أى نظرية موازية أو نظام للقيم . و بالتالى فإن تدمير أية نظرية متنافسة بأصلها و فروعها و كذلك تدمير الأشخاص الذين يؤمنون بمثل هذه النظرية ويعيشون بموجبها قد يبدو واجبا منطقيا وغير قابل للتصرف. أذكر على سبيل المثال ، بأن هذه هي الحقيقة المرة التى كانت وراء محكمة التفتيش الأسبانية. و فى إنجلترا أيام حكم أسرة توبور ، تم إهراق عدة كبير من البروتستانتية على أيدي الملوك الكاثوليكين، وبالعكس أيضا لفرض إنفاذ أرواحهم، و اعتبرت هذه المهزلة عمل الاهتمام البالغ بدلا من صل الإثم والعدوان. وحالما التهمت النار اللحوم أصبحت نجاة الأرواح مضمونة. وأمراف تشارلي ماغنى (CHARLIE MAGNÉ) مؤسس الامبراطورية الرومانية المقدسة ، بأنه ليس شمة واجب (كثير قداسة عن إبادة من يلتزمون بالقيم الوشمية ، وجاء هذا الموقف مشجعا فى الحروب الدينية . هيشما و سى ما دارت، وأسفرت عن إبادة جز - كبير من الجنس البشرى على نحو ثقل نظائره. وفى صميم كل هذا ، يوجد اعتقاد راسخ فى اعتكار الحقيقة ، يعتمد على قناعة بأنه ليس هناك غير الروزية الواحدة أو وجهة النظر الواحدة التى تقرها الحقيقة . و أما المواقف والأساليب الأخرى ، فيجب تبنيها مطلقا . و ذلك عن طريق الإقصاء أولا و إلا عن طريق الإكراه و العنف.

وهذا هو التفسير للحقيقة ، الذى رفضه المها ثا غامدى بكل ما امثلك من قوة و اخلاق ، و تحدث عن 'ومضات الحقيقة' التى يستطاع كل منا أن يثقف لحة بعض منها . و لكن الصورة الإجمالية يتحذر على الذهن البشرى استيعابها، ومن الممكن عن تكون هناك درجة من الصحة فى المداخلات العديدة الممكنة للمشكلة ، و لذلك لا يخلو أى معالجة من الصحة كلها. ومن ناحية أخرى لا توجد أى معالجة تكون سليمة بصورة مطلقة بحيث لا تكون محل نظر و بحيث أن تعتبر المستودع الوحيد

مثل قلندي الطلياء والمنعج المنعصر

للحقبة مع ما يبرر ذلك، و لا توجد آية رسالة تكون أكثر صلة و ملائمة للعصر الذي نحيش فيه.

و هذه الحالة تنطوي على مفتاح الحياة للجنس البشري في الوقت العاصر، ليس في ميدان النظرية التجريدية و المثابرة لمطية فحسب، و إنما بخصوص السلطة الكاملة لانتمتسا السياسة و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و التعليمية.

أتذكر جيدا ، مغنى كمت ابن عشر سنوات، حين سمعت غير الإذاعة خطاب السيد جواهر لال نهرو ، رئيس وزراء الهند ، آنذاك ، و القاء في برلمان سيلون (سرى لانكا) بمناسبة زيارته لبلاتنا ، قبل وفاته بسنتين. و البيان لا يزال محفوظا في ذهني - فقد كان جواهر لال نهرو حدث فيه على وجوب التعاضد عن التقييم الشخصي المطلق للهيكل السياسية و الدستورية، و أكد أنه كلما ازداد خبرة في الشؤون السياسية، كلما أصبح أقل ثقة في تفضيل نهوذج سيمى أو مستوى على نموذج آخر فإن جميع النظم لها مساوئها و مميزات، و لها جانب إيجابى و جانب آخر سلبي، و لا يمكن التمسك مسطحا بما إذا كانت الكلمة المتأرجعة هي نظام هي كلمة انحصار أو كفة المساوى، و قد يجب هذا التقييم على ضوء الحاجات و الأولويات المصبة لمجتمع معين في مرحلة خاصة من مراحل تطوره ، فإن نظاما ميماسيا يظهر مثالبها في كيان ثقافى معين قد يكون آفة كبيرة في بيئة سيلية أو إجتماعية تختلف تماما عن الأول و هذه مسألة التمييز التهربى ، و التكيف الحقيقى بما يلزم الظروف المعينة. و يجب على المرء أن يكون شديد الحذر من تعلق مشوارى للنظم السياسية التى لعبت دورا مشابها في مجتمعات مصفة بالتقاليد الشارعية المخلعة ، و ينسب هذه النظم لبلادهم بطريقة تبعية و على مضر القرار فإن إتخاذ المواقف العدائية تجاه النظم الغير مألوفة، كثيرا ما يدل على قلة النضج أو الروية.

و في بلادنا ، لقد شهدنا خلال السنين سنة الماضية تجربة متعشة لثلاثة نماذج دستورية متميزة على الأقل و هي نموذج نظام اللجنة التنفيذية الذى مثل دستور ٥٠ : ٥٠ ، و نموذج (DIXON CHANDLER) ، و نموذج نظام الحكم الوزارى من هراز (ويست منستر) الذى سيطر على

ثقافة الهند

مستور سول بوري (SOL BURRY) و المستور الجمهورى الاول و نموذج النظام الرئيسى التنفيذى للحكم الذى نلذه الدستور الجمهورى الثانى فى مبنى لانكا.

و إذا كان المطلوب منا أن نقوم بكثير من التظاهر بالولاء لرسالة غاندى المتميزة بالعدالة و العقلانية ، فاقترح بأن ضرورة الصمود خاصة عندما نبادر بإدخال الإصلاحات على الدستور ، هى اللجوء إلى أكثر ما يمكن من المرونة و التكيف فى الآراء ، هذه تطبيق الفضائل و النقاىس لكل من هذه الأنظمة . بدون تعصب أو تصورات مسبقة ، لكن نأخذ عن جميع هذه النظم مزاياها النافعة و نترك أقرانها الفاسدة ، لكي نضع لبلانغا مزيجاً منطقياً يلبي احتياجاتنا الخاصة .

و هذه القدرة لدراسة كلا الجانبين للمصلحة شرط أساسى لتقييم نقدى للنظم الاقتصادية بصورة جيدة و عقب الأحداث الأخيرة فى الاتحاد السوفيتى السابق - و يوغوسلافيا بوجه خاص و كذلك فى حروب الإتجاهات السائدة ، فى جمهورية الصين الشعبية ، لم يعد لدى شك فى أن الفلسفة الاقتصادية السائدة ، هى التى تستند على المؤسسات الخاصة و اقتصاد السوق . و شدة فئاعة متزايدة بضرورة تحرير قوى السوق و يتجلى لوجود هناك واقع أقوى للنشاط الاقتصادى ، من العوائق المستمدة من المنفعة الخاصة . وعلى كل حال ، لا نكتفى بأن أى شكل من أشكال آليه التحكم بخصوص الاقتصاد هو بغير الضرورة . قد نخلق أوضاعاً تتطلب تطبيق درجة من التحكم المركزى ، لغرض حماية المصالح الاقتصادية المرحلة للخطر ، كمصالح الجموع العروسة أو الصناعات المحلية التى تمر بمرحلة بدائية من التقدم ، و فى سياق العالم النامى ، قد لا يكون هناك انقسام سطرى بين التحرير و التحكم ، وقد لا يكون من المستحسن أو حتى من الممكن أن يتم اختيار مباشر لأحد على حساب الآخر . و لقرى تطوير السياسة المتعاضدة و المتقنة بما يزدى إلى أقصى درجة من التوفيق و الانسجام على المستوى الوطنى ، قد تشعوا الضرورة لجمع عناصر كلا الاستراتيجيتين . و يجب أن لا يجمع للمعالجة النظرية بأن تحول دون ذلك .

و فى المجال الإقتصادى و الثقافى ، يتكون شراء حياة جنوب آسيا

مثل لقائى العليا و المجتمع المعاصر

بشكل عام من -ديمومة و عفوية العلاقات الإنسانية - و يضاف إلى هذا نطاق واسع للقيم التقليدية التى تعزز الممارسات والإستثمارات الشرعية بخصوص الدعم المتبادل، و مثاله أهمية خاصة فى هذا الصدد هى ظاهرة الأسردة الموسعة، و ما من شك - و أنها لا تزال الفيزة المهيمنة لمجتمع مسمى لا ذكنا كما تدل عليه نتائج البحوث التجريبية التى أجراها الباحثون فى بلاندا ، و منها على سبيل المثال - أن الآثار المفسدة للهجرة إلى الشرق الأوسط و التى تترتب على الأسردة التى بقيت فى البلاد ، تظل بشكل كبير فى جاليات يتوفر فيها دعم الأسردة الموسعة فى شكل مسمى، و هذه الهياكل التقليدية تتمرس للخطر جراء إنباهات مثل التضييق و التعطير و المخطبات الأخرى لمصر العلوم والتكنولوجيا. و هنا أكرر أن المهمة التطبيقية هى التوضيح بين هذه القوى المتنافسة - و تطوير مزيج يناسب روح شعبنا.

و فيما يتعلق بالتعليم ، فإن هناك حاجة معائنه إلى إسماء و تطوير سياسة تعترف بقيمة الأشكال المختلفة للتعليم و توليها اهتماما مناسباً وجميعها يلعب الحاجات الخاصة للمجتمع المسمى لأنكى - و هى التعليم الأكاديمى و التعليم الحرفى و التعليم المهنى و العنى و التعليم المستمر ، و يجب أن يحصل كل من هذه الأشكال على مكانه المفضل فى الفظة الكاملة لسياسة التعليم - كما يجب توفير نظام للإكتساب لهذه الحاجات المتعددة الوجود لمجتمع متعدد الفوائد. و الموضوع الناشئ الذى اخترته من حياة لقائى و أعماله يتمثل بالتسامح، و أهذا بكلمات لقائى جى:

'التسامح يعنى شعنا افتراضا غير ضرورى يكون العلاقات الأخرى أدنى منها للمرء، بينما بحلفنا [أهمسا] اللامنف أن تظهر لعقائد الآخرين الدينية نفس الاحترام الذى نظهره لعقودتنا و من ثم الاعتراف بعدم الكمال للأخير. و كما من المستحيل لى - أن نعتقد بمنى سوف أمحل الجنة أو أخلق النجاة بمرء كرمى مسيحيا - ويكفى أن المسيح هو إبن الله المهدد الوحيد - أنا أحترم عقائد الآخرين سألما أحترم عقائدى. و بناء على هذا فإن فكرة تغيير الدين مستحيلة .. ولذلك لا أدعو للآخرين أن يهبطهم الله - كل الهداية الضر وهبنى - بل

ندعوا أن يهبهم كل الهداية و المفيدة التي يحتاجون إليها لتطويرهم
الاقتصادي، وتقدم لي عتيدي كل ما هو ضروري للتطور الروحي . لأنها
تعلم الموه الصلابة، كما ندعو أن يبلغ كل امرء إلى حد الكمال و هو على
عاقبته أي أن يصبح مسيحي أحسن مسيحي و أن يصبح مسلم أحسن
مسلم . لأنني على يقين جازم بأن الله سبحانه تعالى سوف يساعدنا
يوما ما ، عن أنفسنا و أعمالنا فقط . وليس من الاسم الذي نسمي به
أنفسنا و أعمالنا.

و الفكرة الرئيسية هنا، هي أن التسامح العقائسي يجب أن
لا يمتد على أساس الشعور بالتفوق بل يجب أن يكون هناك احترام
خالص . و عميق لوجهة النظر الأخرى أيضا كما يجب أن لا يكون هناك
شعور بالتفوق تجاه العقيدة التي يؤمن بها المرء مقابل العقيدة
أو المبدأ الذي يتم التسامح منه ، و يرجع هذا إلى جذور القيم المتعددية
العرقية و التعددية الحضارية التي تمثل الميزات الواضحة للمنظر
السياسي لعز - كبير من قادة آسيا.

و ليس هندي أمشي شك في أن المشكلة الأكثر تعقيدا لجنوب آسيا
خلال العقد القادم ، هي إلى أي حد يمكن التوفيق بين مفهوم القومية
الموحدة و بين حدة الطموحات التي تضمها الأكرليات القومية و الدينية
و الثقافية . و هل دور القومية يجب أن تقتصر لدى طرحها للتراسة
المزاج الدائر بين المجموعات العرقية و الثقافية أو يمكن إيجاد نسوية
مؤقتة لحفظ سلامة دول القومية في جنوب آسيا. وما من شك في أن
أية نسوية مؤقتة بيوانمائية يجب أن تنطوي بالضرورة على توصيات
مفعولة لمشاركة السلطة.

إن الفيدرالية ، بالطبع ، نموذج تقليدي تم تطويره في مختلف
الثقافات السياسية لتحقيق هدف الوحدة في التنوع، غير أن
الفيدرالية قد أثارت انفعالات غير ودية ، سريرة التطلب أحيانا كثيرة
في بلانسا، و في بعض الأحيان تم تمثيل الفيدرالية كقوة للمزج
أو تفكيك دولة القومية ، أكثر من كونها آلية دستورية لمشاركة السلطة
بين الجاليات المختلفة التي كل واحدة منها ، رغم اختلافاتها ، تعتبر
نفسها عنصرا لدولة واحدة. و حازال النقاش حول الفيدرالية مشيرا

للانفعال إلى حد لم يسمح بالتركيز على القضايا ذات صلة و مناقشتها
سناقشة موضوعية بعيدا عن الانفعال.

و فضلا عن ذلك ، لقد غاب عن الاتهام بأن الفيدرالية ليست جزءا
مشقفا وإنما هي طيف ، و لا يوجد أي نموذج ثابت للفيدرالية ، و هناك
فوارق دقيقة و درجات للفيدرالية و من الممكن أن نختار منها ما يلائم
احتياجات وضع معين. فتختلف الفيدرالية الاسترالية تماما ، في
المستوى والدرجة من الفيدرالية الكندية. كما أن الخصائص الفيدرالية
التيكسل الدستوري الفاهر بالهند تختلف أساسا من الفيدرالية الألمانية
أو السويسرية أو من الفيدرالية التي كانت قائمة في يوغوسلافيا.
و الفيدرالية الأمريكية تشكل نموذجا متشكلا تماما.

و بناء على ما جاء أعلاه ، هناك سلسلة من الخيارات ، غير أن
الفيدرالية في حد ذاتها ليست الحل الوحيد للمشكلة . فهناك إمكانيات
أو هياكل أخرى لتحويل السلطة و من الممكن أن ينظر إليها كخيار
قابل للتطبيق.

و سواء يتم اختيار هذا النموذج أو ذلك فإن الشروط الأساسية هو
أن تتمكن الأكليات فيه من الاحتفاظ باحترام ذاتها و شرفها ، و لا يكون
عندها أي سبب يدفعها إلى الاعتقاد بأنها حرمت سبب دور مناسب
أو تكافؤ الفرص في الأمور التي تهتمها و لأجل تحقيق هذا الهدف
اقترح باستيفاء الشروط الثلاثة بالضرورة.

أ- يجب أن تكون هناك رؤية متعمدة ، لتمررها نية حسنة بدلا
من كراهية تجاه القيم و الأهداف التي هي أساس عملية تحويل السلطة
ب - يجب إكمال هذه الأهداف بصورة فعالة من طريق آليات
شرعية ثابتة لا تعتمد على شهامة الأفراد ، و لا تكون مرحلة للتنازل
بسبب الإجراءات الإدارية.

ج - يجب تطبيق آليات دستورية و تشريعية في ممارسة مع
شفافية وإخلاص.

أما الموضوع الثالث الذي اخترته من كتابات غاندي لأهميته
المعاصرة فهو توطيد بالأخلاقيات والسياسة. لقد قال غاندي و هو يعبر
الأمم التي أتت به إلى الفوضى في مجال السياسة

"إن نهرى معنى خالص ، و لا يمكننى أن أميل حياة بعيدة دون تكامل مع البشر ككل ، و لا يمكن أن يتحقق هذا دون أن أشارك فى السياسة . إن السلسلة الكاملة لأنشطة البشر ، اليوم تشكل كلاً لا يتجزأ ، و لا يمكن أن تقسم العمل الإجتماعى و السياسى و الدينى الخالص فى أقسام متميزة ، و لا أعرف هنا ينمزل من النشاط البشرى ، لقد قلبنى و لائى للحقيقة إلى مجال السياسة . و يمكننى القول دون أدنى تردد ، وحتى مع كل تواضع ، إن الذين يقولون : أن لا علاقة للدين مع السياسة ، لا يعرفون ماذا يعنى الدين . فالسياسة المنفصلة تماماً عن الدين يشة لا تصلح إلا للإحراق .

ولعل النقطة المهمة التى أثارها فى هذا المكان ، هى أن السياسة يجب أن تحكم فيها قوانين الأخلاق الصارحة ، أكثر من تحكمها فى أى ميدان آخر للنشاط البشرى . و لا يختلف الإنسان فى أن هذه الفكرة ، لها علاقة مباشرة مع المجتمع المعاصر و ليس هناك ما يضر بالدولة أكثر من فهم المجتمع بأن السياسة تشكل مكاناً ضيقاً لا يمكن فيه تطبيق القيم و المعايير الأخلاقية العادية ، و عادة يلعب الرجل العادى بأن المبدأ التوجيهى فى السياسة ، هو النفعية ، و من السذاجة أن يعتقد المرء أن لفاهيم الحق و الباطل ، و العدل و جور أمة أهمية عملية . و هذه الضغرة هى التى تؤدى إلى نزعة كلبية شديدة أكثر من أى شيء آخر ، و إذا لم يتم وضع حد لها عن طريق اتخاذ التدابير الإصلاحية فى الوقت المناسب ، فإنها بمرور الوقت سوف تتآكل نفس مؤسساتنا السياسية و بالتالى نمط الحياة الديمقراطية نفسها .

إن العلاج الأساسى هو تعزيز الطقفة بأن السلطة السياسية ليست إلا أمانة ، و أن السلطة السياسية التى أوكلت إلى أيدي حكام اليوم يجب إستعمالها لمصلحة الناس ، و تصبح السلطة الصورية غير شرعية و غير مبررة أخلاقياً ، إذا استخدمت لتحقيق الأهداف التى لا تخص رفاهية الناس . و هذه المفاهيم تؤكد أولوية الأفكار التلقية فى مجال صنع القرار السياسى .

و يجب أن لا ينسى - على أية حال - أن تطبيق هذه المعايير لا يمكن أن يكون أمراً واقعاً إلا إذا تواجد الراى العالم الذى يضمن

شفافية أعمال الحكومة في إطار زمني مستمر .

و ثمة ارتباط قوى بين تأكيد فائدي على دور الأخلاقيات في السياسة و إصراره على أن الغاية يجب أن لايسمح لها بتجريب الوسائل. فقد اتكل فائدي على حركة العصيان المدني كدأة أكثر قوة و فعالية لتحقيق الهند إستقلالها من يويطانياس. على كل حال أنه لم يجد مثمورا أن يوافق هذه الحركة و يأمر بحلها حين تبين له أن التطبيق العملي لإستراتيجيته ، لا يمكن أن يخلو من مظاهر العنف ، لو أنه وجد موارد لتبني الإستراتيجية المحببة لديه . مؤلما جدا و يبين الأسباب التي أدت إلى إتخاذ هذا القرار المؤلم فلاحقا:

" إن كانت الهند تعتمد مبدأ السيف ، فقد تعزز انتصارا مؤقتا. و حينئذ سوف لا تبقى الهند سفرة قلبية. إنني أعتقد على نحو جازم بأن الهند تعمل رسالة للعالم ، و على أي حال ، فإن قبول الهند بمبدأ السيف سيكون ساعة إمتعاني وحياتي مكروسة لخدمة الهند عن طريق مذهب اللاعنف الذي اعتبره أساس الهند و سمة

دعوا الأعداء أن يبتهجوا بإهانتنا وهزيمتنا المزعومة و خير لنا أن توجه إليها اللوم و الانهزام بالعبء بدلا من أن نرتكب نكث العهد و الإثم بحق الله . و لو أكون موضع سخرية للعالم فذلك أحسن مليون مرة من أن أكون غيور مخلص تجاه نفسي. إنني أعلم بأن قلب البرناسج الاعتدائي رأسا على عقب ، قد يكون غير معقول و غير سليم سياسيا، و لكن ما من شك في أن ذلك سيكون سليما و معقولا من الناحية الدينية. لقد حاولت طوال حياتي من أجل تحرير الهند . ولكن إذا كان تحريرها مستحيلا بدون اللجوء إلى العنف فسوف لا أنزعج فيه.

و الموضوع الرابع الذي اختارت يتطرق برؤية فائدي حول حرية شعبه. إن فكرة الحرية هذه لم تكن مبنية على التعصب أو قصر النظر . بل كانت شاملة و متكاملة . وخاصة أنه أكد على أن الحرية السياسية الفاعلية من الفرصة الاقتصادية مفهوم فارغ بحيث لايعمل مفردى و لا يحسن لجمهور الشعب. و إنني سأعمل لصالح هند . يشمر فيها الهند الناس فقرا يتنهد بلامهم ، و يكون لهم صوت مسموع في بناتها. و هنه لا توجد فيها طبقة عليا أو طبقة سفلى من الناس . و هنو تتعايش فيها

جميع المجتمعات في انقسام تام، وفي هند كهذه لن يكون هناك مجال للجنة "الاممسية" واللجنة القصور والمقدرات، وستمنع فيها المرأة بنفس المعرفى الذى يمتنع بها الرجل.

إن الحرية مهزلة من المهازل مقام الناس جوعا و يمضون عراة و يقدحون بهموم خانقة، و الحرية السياسية لا تعنى شيئا للعلايين إذا كانوا لا يعرفون التدابير الكفيلة بإزالة بطالتهم المفروضة، و 80٪ من سكان الهند يعيشون حياة البطالة الإجبارية، لنصف السنة، و لا سجيل إلى مساعدتهم إلا بإنعاش الحرف و المهن التى غالت نصيبها من الذبول و الإهمال، و يجعلها حصرا لدخل جديد.

و كان غاندى - فى تأكيد هذه الفكرة - شديد الإصرار على أن الحرية السياسية و الاقتصادية يجب أن تكون متحدة كل و احدة منهما الأخرى إذا كانت المثل الديمقراطية العلة هدفا نصيبوا إليه.

إنى شخصيا لا أتفق مع الذين يعتقدون أن الحرية من العوز الاقتصادى يجب أن تكون مضمونة أولا، قبل أن توجه العناية إلى الحرية السياسية بجدية، وظهر فى السنوات الأخيرة السيد لي كوان يو (LEE KUAN YU) رئيس وزراء سنغافورة السابق كمؤيد مقنع للفكرة القائلة بأن الغذاء، و اللباس و المكان أهمية عملية أكثر مما تكون للحرية السياسية عند الناس. و هذه الاحتياجات و الضرورات يجب أن تتلوه قبل أن يمكن تحقيق الحرية السياسية. و من هذا المنطلق قام السيد لي كوان يو - بشن هجومه الشديد على سياسة الحاكم شريس باتين (CHRIS PATTEN) حول مستقبل هونغ كونغ - وقد أولى شريس باتين قضية الحقوق المدنية فى هونغ كونغ اهتماما أكبر منه لأسلافه، وقد غاب السيد لي كوان يو هذه السياسة باستمرار على أساس أنها من المحتمل أن تسبب خصومة شديدة مع جمهورية الصين الشعبية و تلحق أضرارا لا يمكن تداركها بالإضرار الاقتصادى فى هونغ كونغ.

إننى لا أعتقد بأن متابعة الحرية الاقتصادية و السياسية، ينهى أن يكون ضمن برامج متعاقبة، بل أعتقد - على العكس - أنهما جانبيان مترابطان لبرنامج متعاصر و متزامن، و لا يوجد بينهما تعارض و يجب أن يتم الاستعداد لهما و تطبيقهما على نحو قوى واحدة

الأخرى. وليس هندي شك في أن ذلك يثبت أن يكون محور سياسة
مضروبا لاسيا ، و نصائح غاندي القلطة تؤكد هذا الرأي بحدس .
و التقاليد الثقافية للهند غنية لعد أنه لا يمكن أن تتجسد في
حياة أو عمل أي فرد مهما عظم شأنه . و هناك قلة قليلة من كبار أبناء
الهند يجوز لها أن تلحق لهذه الميزة و لكن المهاتما غاندي كان أقرب
منها . و العلاقة بين سرى لانكا و الهند . خلال العقد الماضي لم تكن طيبة
على تمام واحد . و شهدت ما شهدت من تقلبات و تغييرات كبيرة ، و لم
وسط هذه الأحداث و ما تخضعت عنه من العواطف ، لقد اهتمونا -
لا خصوصيا - من الذخيرة الكبيرة من القيم المشتركة التي تربط بين
البلدين ، و هذه القيم هي التي تصور حياة و أعمال (السرى موهان
داس) في كل مرحلة و التي قد حللت لقاء الفسوف على بعض جوانبها .
و كم أتمنى أن يكون و مينا بالعالم المعاصر و قدرتنا على التعايش
بالتسامح و وثام في هذه الأيام المضطربة مع الآخرين من بني جنسنا ،
و مع الطبيعة . و فوق ذلك كله مع أنفسنا . مستوحاة لعد كبير من
ههنا- مهما كان سمودا للنموذج الغالد الذي تجسد في المهاتما غاندي .

تحيات : حبيب الله خان

فلسفة غاندى للعنف

بقلم :ماريتا استيبياتشي

إن اسم المهاتما (روح عظيمة) ليس اسما وحيدا أطلقه على غاندى أبناؤه وطنه . فقد سمي أيضا باسم بابو (الاب) و كارمايوجي (رجل العمل). كما نعتته بعضهم بناسك شبه عار و عميل للإمبريالية الإنجليزىة و خادم للطبقة البورجوازية الهندية. و فوق ذلك سمي نبيا تمزق و السبوت بول لورانسيس الاسيوى الهنذى، كما قيل منه إنه فيلسوف شطرنجى و مثالي عملي و زاهد مثقشف.

لمن كان هو إذن؟

إن الشخصيات البارزة دائما تكون سارا للخلاف . و يكون لهم اتباع و مؤيدون منقادون و أعداء متورطون فقد قال رومين رولاند (ROMAIN ROLAND) محذرا من تهريف و تبسيط تعاليم غاندى و فعالياته . الله يحفظ هذه الشخصية العظيمة من الذين أن يستلهموا فهم تعاليمه و الذين . يتلصصونها إلى فقرات . يبدئون انسحابها و المنحة العظيمة لهذه الروح الحية .

فلزام علينا أن لانصدركم كما بل نحاول تسليل بعض جوانب تعاليم غاندى فحسب، ويوجه خاص تلك التي لها صلة بالتغيرات المراهنة التي نعيشها ، و هي المتغيرات التي كثيرا ما يصعبها العنف و اتبعات تلك الأفكار الخاطئة التي تحمل الناس على اللجوء إلى العنف كمتفرج من مشاكلهم.

إن الطريقة الغاندية و فلسفة اللاعنف تعتبران شيئا واحدا هي

فلسفة غاندى للاعتكاف

كثير من الأعباء، لهذا حكم صائب، و هل كان الاعتكاف بالنسبة لغاندى وسيلة سياسية أم فلسفة حياة و عقيدة اكتسبها عن طريق المعاناة؟

إن الآراء الفلسفية لغاندى الذى كان صاميا بمهنته ، كانت متأثرة لدرجة كبيرة بأوبانيشادز (UPANISHADS) وبهاغافات غيتا (BHAGAVAT GITA) والمهاهارتا بالإضافة إلى الكتاب المقدس و القرآن المجيد، كما أوحى برزى تولستوى (TOLSTOY) وجون رامكن (JOHN RUSKIN) و الف امرسون (RALPH EMERSON) و هنرى ثورو (HENRY THOREAU). و إن ولوهم بالفلسفة كان لعد كبير بسبب واقعيته السياسية ، و ذلك أنه وقف حياته للنضال لأجل الإستقلال، إن أعظم متبوء لغاندى هي أنه صادق التوفيق في البحث عن قوة خلفية واضحة و حاضرة على العمل لمركة التحرير الوطنية ، وذلك عن طريق تسليح أبناء وطنه المعارضين للحكام المستعمرين بالسلاح الوحيد الذى كان بمثابة أملهم ، ألا وهو قوة العزم، و حب المعرفة الذى يضاهيه الفلاسفة أجمعون كان قد اكتسب شكلا خاصا في نظر غاندى و هو التجربة مع الحقيقة ، أكثر من منافع مجردة للحقيقة كإجابة على الأسئلة الأبدية التي تواجه البشرية. و لا عجب إذن أنه أسس سيرته الذاتية ، قصة تجاربي مع الحقيقة (My Experiments with Truth).

ولكى ندرك جوهر تجاربه يجب علينا أن نبحث عما كان يعنيه بالحقيقة، "الحقيقة هي الإله" كانت صيغته الأساسية التي لم يفتح الباحثون في إكتشاف سرها بعد. إن إحدى رسائله المأرخ في ١٩٢٢/٧/٩م توضح أن الصيغة كانت بأدى ذى بده "إله هو الحقيقة" و لكنه أعل صياغته فيما بعد بـ "الحقيقة هي الإله". إن صيغة "إله هو الحقيقة" لا تعنى أن ماهية الشئين واحدة أو تعدد الأول بأنه الحقيقة. إن الحقيقة ليست صفة من صفات الله تعالى ، ولكنه هو هي، وليس هو شيئا يدرها.

(رسالة إلى بي. جي. غاندى بتاريخ ١٩٢٢/٧/٩م.)

الحقيقة عند غاندى لا يمكن أن توصف بطريق تجريدى أو بدون بالعلل ، إنها خاصة بالوجود، قال غاندى إن الحقيقة هي الإله ، و الإله

ثقافة الهند

جوهر الحياة، و التصور الطاهر النفس، و الأخلاق و الفضائل، و اللاشرف، و مصدر الثور و الحياة، و التصريحات المبينة أعماله تدعى، من رؤية وحدة الوجود مسبوبة بصيغة التوضيف، إن تصور الإله ينهم كإدراك للحقيقة، و من هنا أعيد الصيغة الأولى، و إن غاندي نفسه قد أمار أهمية قصوى لهذه الصياغة الثانية و اعتبرها من أهم إكتشافاته الفخرية.

الحقيقة المطلقة هي أن الإله خير قابل للتصور، ولكن في الوقت نفسه يمكن جوهر الحياة البشرية في السعي لإدراكها، قال غاندي: إلى أن أصل إلى الحقيقة يجب علي أن أتسك بعبقة نسبية في نفسي. و لزاد أن تكون هذه الحقيقة النسبية بمثابة روع لي و نجم يهديني لوقت محدد، (غاندي: حياتي، ١٩٦٩ ص: ٢٧). ويتميز آخر يجب أن يصفى المرء إلى صوت ضميره. إن الإنسان الذي يتمنى البلوغ إلى الكمال و الوصول إلى الحقيقة في ذاته و في المجتمع يجب عليه أن يسترشد ضميره، و هذا هو الطريق الذي اتبعه غاندي في تجاربه.

إن التجارب التي عاشها غاندي كانت مختلفة في جوهرها عن التجارب المعروفة في الثقافات الهندوسية و البوذية و اليانية، و ذلك بحيث أنها لا تتركز على عالم الفرد الداخلي، بل تجري في سياق إنساني واسع و تتطلب مجهودات جماعية مشتركة لا فردية فحسب فملي سبيل المثال إن الآلم أحد المواضيع الرئيسية للتفكير الفلسفي الهندي الهندي، و الديانات الهندية كلها حاولت أن تبحث عن طريق و ذرائع لإنقاذ الفرد من الآلم، و هي تفرز سبب الآلم إلى الذنوب التي ارتكبتها الفرد في "حياته الماضية"، فالتخلص منه إما في قبول الآلم بذل و إنساع و العمل على تحو سواه، أملا في استحقاق حياة أكثر فرها و جودا في المرة التالية أو في إيقاف دورة "سامسارا" (هيام الروح) عن طريق تحقيق "نيرغانا"، و الأمر يتوقف على الفرد أي طريق يريد أن يسلك.

ومن هذا المنطلق كان يرى أن الناس منه هو في الجهود الرامية إلى تهذيب الفرد و المجتمع كليهما.

و بما أن غاندي كان يعتبر العنف و مظاهره المختلفة سببا

فلسفة غاندي للاعتداف

ونحن نرى من اللاعتداف أن اللاعتداف هو دواء. كل داء و حاول أن يمتل ذلك بشخصيته نفسها.

و كان يرى أن العنف (أو غيمسا) منصر بهيمي في الفرد، أما اللاعتداف (أو اهيما) فيدل على نبيته السماوية. و هو يرافف "الحقيقة هي الإله". وإن روحه وسيلة لإدراك الإله و فهمه. و أقر غاندي بأن فكرة اللاعتداف ليست فكرة مبتكرة من حدائها، بل سرحت بها الكتيب المقدسة، و تم التسليم بها كحقيقة كونية. و لما رأى غاندي أن وظيفته عبارة عن تطبيق حقائق كونية في الحياة اليومية قام بالتجربة عن مختلف أشكال اللاعتداف على المستويين الفردي و الجماعي.

و التزم غاندي بشدة بمبدأ اللاعتداف في حياته الشخصية. ففي عام ١٩٠٦ م. و هو يناهز ٢٧ عاماً. تعهد بأن يكون "بأمرًا شاربًا في حياته و يعني ذلك الشغل من الممتلكات بأهميتها و وقف الحياة للعزوبة و النباتية. و الامتناع الفردي عن جميع مظاهر العنف لم يكن شيئاً غير عادي في الهند. فإن الماتيين الهنود - مثلاً - يعرفون بتأييدهم الصارم باللاعتداف. ولكن الجديد في تجارب غاندي هو أنه اشرك فيها المجتمع كله.

و هو الذي ابتكر و خلص - أولاً في المربطيات الهندية تم في الهند. تجربة لم يوجد لها نظير لنشغال طرد صنف استغلبيين و العكاء المستعمرين. و ذلك عن طريق استخدام المصيان المدني (صانها براه) و كانت محاولته هذه أولى من نوعها في استخدام طريقة صيغة العنف لإيجاد حل للصراعات الحقيقية و بالأخص المعنوية.

و بخلاف بعض قادة حركة التحرير الوطنية لم يطالب غاندي بعلمنة السياسة. و فوق ذلك إنه قال: "إن من يزعم أن الديانة لا صلة لها بالسياسة لا يعلم ماذا تعني الديانة". و لكي ندرك كنه موقفه يجب أن نأخذ ثلاث نقاط أساسية على الأقل في الاعتبار. فاولاً كان غاندي يرى أن الإيمان الصادق بالإله هو خدمة الوطن. و قال "إني لا أعرف إله إلا الله الذي يحيي في قلوب ملايين من الناس. وهم غافلون من وجوده ولكن أعرف ذلك. أنا أعبد الإله الذي هو الحقيقة أو الحقيقة التي

هي الإله - وذلك من طريق خدمة هؤلاء الملائكة من الناس .
 وثانيا : كان غاندي ينظر إلى الديانة كنسار وطبق للشرعية ،
 و ذلك أنه كان يعتقد أن الديانات المختلفة أزهار جميلة من حديقة
 واحدة أو هي بمثابة فروع لشجرة عملاقة ، و أن كلا منها صالحة على
 حد سواء . فقد كتب في جريدته الأسبوعية " هاريجان " في عام ١٩٢٨ م ،
 " إن الله في الإسلام و " GOD " لدى النصارى و " إلهشورا " للهندوس شيء
 واحد ، و أن الإيمان القوي في هذا الإله يعنى احتراماً مماثلاً للديانات
 كلها . و أكبر درجة لعدم التسامح - و عدم التسامح شكل من أشكال
 العنف - أن نؤمن بأن مبادئنا أفضل من الديانات الأخرى .

و أخيراً ، كما ذكرنا فيما مضى ، كان غاندي يعتبر اللاعننف
 طريقاً وحيداً للوصول إلى الإله - العليقة - و مؤكداً على وحدة السياسة
 و الديانة استر غاندي على أخلاقية العمل السياسي ، غير أن وحدة
 الديانة و السياسة في الحياة اليومية أفرزت نتيجة معكوسة تماماً ،
 وأدت إلى الفروقة و إراقة الدماء بدلاً من السلام و الأخوة .

دفعت الهند شعباً غالياً لاستقلالها ، فقد انقسمت البلاد على
 الأساس الدينى - و برزت باكستان إلى الوجود في عام ١٩٤٧ م .
 و سادحت هذا الانقسام مراعات طائفية عنيفة ، و كل يوم كان
 غاندي يناشد أبناء وطنه بأن يكونوا إخواناً متسامحين تجاه الديانات
 الأخرى ، و لكن الرد الذي تلقاه في معظم الأحيان (من الهندوس
 والمسلمين على السواء) هو " مات غاندي " . و حينذاك أعلن غاندي
 إضراب عن الطعام للمرة السادسة عشرة من ١٢ إلى ١٨ يناير عام
 ١٩٤٨ م و لم يرض بشمول الطعام ما لم يحصل على وعد للتسوية - و في
 ٢٠ يناير حينما كان في طريقه للمعاينة الجماعية خرج شخص و قتله
 طلقاً بالرصاص .

مثل مثل اللاعننف إن الوصول إلى الاستقلال لم يكن خلاصاً من
 إراقة دماء . و تحولت الصراعات الدينية إلى نزاعات عنيفة شغبت
 سميتها مئات الآلاف من البشر .

هل العناية نفسها تدل على وهن المثل التي كان يتبناها
 غاندي؟ و هل كانت جهوده ضياع وقت - و التضحيات باذات التي

قدّمها لنصاره نون جندوي؟

إن الإجابة على هذا السؤال ذات خطورة جدا ، وليست أهميتها لتقييم الثوابت التاريخية للماضي فحسب . بل إنها تهمز الضمير و الفكر المعاصرين أيضا .

أظن أن غاندي نفسه قد أجاب عليه بصورة جزئية . لقد كتب في ١٤ يناير لعام ١٩٤٧م متكهنا بموت الماساوي إن الأمل الوحيد للعالم المذبذب هو الطريق الخاص و المباشر للاعتنف . و من الممكن أن يقتل ملايين الناس مثل في محاولاتهم لإثبات الحليفة و يخسروا حياتهم . و لكن هذا يكون إغفالهم أنفسهم . وليس إغفال اقناصور الأبدى .

هل من العدالة أن نعتبر تجارب غاندي مع الحقيقة إغفالا تاما ؟ ألم يوظف الهاتما الوهي بافتات في أثناء وطنه ؟ ألم يتفخ غاندي حين كانوا مضطهدين و عزلا و بانسجين روح الإبطان بقوة العزم و القدرة على مقاومة الشر ؟ ألم يحاول أن يوحد الجميع . يخض النظر من طبلاتهم أو مثازهم أو نباتاتهم ، في حركة التحرير الوطنية القوية ؟ ألم يتردد السلاح من العديد من خصومه . و ذلك بتقديم مثال " المكابدة والمعاناة " بدون " الثأر و الانتقام " ؟

و ربما يتردد لنا غاندي في النظرة الأولى مثاليا فاشلا و لكنه في واقع الأمر كان " حالما يقوم مستقيما على الأرض " . المثال الذي كان رجلا عمليا كبيرا . و هناك أمثلة عديدة نقتضها بواقعية السياسية . و فيما يلي مقتطف من خطابه الذي أرسله إلى نائب الملك البريطاني في أغسطس لعام ١٩٤٠م . " إن نصف الهند ضعيف لحد لا يطيق أن يقوم بمقاومة مصرعسة بالعنف . و أما النصف الآخر فلا يرغب في ذلك . ومن هنا تفرقت على اقتراح العلاج باللاعنف .

و بالنظر إلى موقف غاندي في بداية حياته السياسية (مشاركته مع الجانب البريطاني في حرب بوير BOER WAR) وفي القضاء على ثورة زولو (ZULU) و في تجهيد الهند لدعم الدولة العاصمية خلال الحرب العالمية الأولى و ما إلى ذلك) لم يصبح الاعتنف عقيدته إلا فيما بعد . و لم يكن ينادي ذي بد . إلا أداة تكتيكية غير أنه بعدما جعل الاعتنف معناه الرئيسي لم يزل و قبا به إلى آخر حياته .

و كان غاندى يعرف معرفة شامة أن فكرة اللاعننف لن تتكفل بالنجاح فى مستقبل قريب. فقد كتب فى عام ١٩٢٩م- إننى أصرف أن تطور فكرة اللاعننف على الأرجح تطور بطيء للغاية، ولكن تجربتى قد لقنتمنى بأن هذا هو الطريق الأكثر جدارة بالاعتماد للوصول إلى غاية عامة. و العنف و إن كان دفاعاً عن الحق لم يعد جذيراً بالاعتماد. ومع امتقافى هذا سوف ألهم فى طريقى بوحى إذا لم يقدركم أن يكون لى أنصار و مؤيدون فى امتقافى العازم فى اللاعننف.

و من أهم خصائص موقف غاندى من اللاعننف هى أنه تطور من طريق سياسى إلى حقيقة ، و هى الحقيقة التى مازال يبحث منها طوال حياته ، و سعى إلى أن يمثلها بعمله. و اكتشف لنفسه و أممى فى الآخرين قيمة إنسانية كانت نسبة منسية منذ زمن طويل و هى احترام المنحة المقدسة للحياة. و على إثر الاتيياء الملهيين قام غاندى بتذكور الإنسانية بالوصية القائلة: "لا تقتل".

إن اللاعننف مثل أعلى ونجم يفسى طريق الإنسانية فى الظلام ، ويجب أن تعلم الحقيقة وتكرر طلباً يوجد هناك أناس لا يملعون بها.

تعريب : والى أختر الندي

طاغور فى قارة أوروبا

بقلم : هارتن كامبشيدن (*)

ظل طاغور معروف فى ربوع أوروبا و أمريكا لمدة طويلة عن طريق أعماله التى نقلها نفسه من البنغالية إلى الإنكليزية أو من خلال التراجم التى أنجزت بإشرافه. إلا أن تنظيم ملتقى و مسرحية و أوبرا فى الأونة الأخيرة أتت بداية جديدة نحو التعرف عليه فى الغرب.

فى عام ١٩٥٧م كتب الشاعر الألمانى هورمان هيس : ليتنى أمشى لأرى طاغور يخرج منتحرا من بحيرة النسيان التى اكتشفته منذ فترة لقد مات الشاعر هيس بعده بخمسة سنوات. و أعماله نفسه شهدت انجذابا على يد الرومانسيين من الهيبى و جيل الأزهار.

يتنى كنت و لا أزال لشعر بنّ قصائد طاغور لتألت نفس الإعجابات التى تألتها قصائد هيس بعد وفاته لو تسعد ترجمتها بالألمانية وغيرها من اللغات الأوروبية ترجمة لائقة عنه ذلك. لأن العمق و سعة الأفق و شبايك الاحساس ميزات تضى على قصائد صاحبنا طاغور جليلة و طرافة. و تجعلها صالحة للإنجذاب الجميدة فى أوروبا. كما أن صدور تراجم متعاقبة لأعماله من اللغة البنغالية باللغات الأوروبية فى السنوات الأخيرة. هو الآخر يشجع على التفرغ بلن الأرضية الأوروبية جاهزة لظهور إنطلاقة طاغور و روايته الشعرية من جديد.

هـ (هارتن كامبشيدن ، الفائز بجائزة رابندرا. عالم ألماني يقوم بترجمة مطولات رامانويش برامهانس من البنغالية إلى اللغة الألمانية).

ليس من شك في أن اتصال طاقور لا يمكن تقديرها حق التقدير إلا
عن طريق تواجها باللغات الأوروبية. و طاقا يكون اسمه مرتبطاً
بالتراجم التي قام بها هو نفسه أو أشرف عليها، أنه سيظل يعرف في
الأوساط الغربية رسولاً أو فيلسوفاً هندياً بالطريق الذي عرفته أوروبا
و أمريكا؛ عندما زارهما بعد حصوله على جائزة نوبل. إذن فمن
الأهمية بمكان كبير أن تستبدل "أيقونته" بكاثرن اسمائى ناهض
بالمصرية، و الطريق الواحد الذي يمكن إنشاؤه لإحقاق الإنشعاش المرجوة،
و تنحصر في ترجمة أعماله المترجمة، و في إبراز جوداته الفسوح
و التشابك و إقراء الموضوعات التي تناولها في شعره، و بيان المقول
و الأمزجة التي حلقها هو في إطار شعره إضافة إلى الإفادة من تلك
المنصوص الشعرية في وسائل الاعلام و مختلف المذاهب الأدبية.

لقد عقد الملتقى في أواخر إبريل ١٩٩٦م بدار سنابث (ألمانيا)
إتعا هذا الشاعر الفياض مكانته في الساحة الأدبية الأوروبية هذا
الملتقى ألقى محاضرة الفهرجاء الهندى الثقافى الذى أقيم فى ألمانيا منذ
سنة شهر، عندما دخل القاعة واحد و عشرون مشاركاً، أدركنا السيرة
من أمر طاقور و من المكانة التي اكتسبها فى الدوائر الأدبية
و الثقافية على مستوى المنسبات المتحدة، شارك فى الملتقى علماء
بنغالورون استقر بهم المقام في أوروبا، و كان من أبرزهم ألك و نجان
داس جوبتا الذى يدرس اللغة البنتالية فى هيدلبرغ (ألمانيا) و ساعد
فى تنظيم هذا الملتقى و تبارك رامي تشوبرى، استاذ التاريخ بجامعة
أكسفورد، فيما تولى كاتب هذه الأمطو تثيل العالمية الأوروبية التي
استقرت بالمعغال، و قدأتى حضور العالم الروسى للبنتالية، سيجرجر -
سيجيربراني فى الملتقى ليهيمن على أن القارة الأوروبية تعيش فترة
حدود مفتوحة، ألقى العالم الروسى سيبريبراني محاضرة قيمة تناول
فيها، و قرى الغالب لأول مرة - زيارة طاقور لروسيا من منظور المرحلة
التي تعاشها روسيا بعد انهيار الشيوعية. أنه وجه انتقاداً رهيباً
و محكماً إلى سذاجة طاقور التي سمحت له بأن يستغل أداة

طافور هي قارة أوروبا

للدعاية الأوروبية. و اثنان عن الخبراء الألمان في شؤون الهند (هنا
لوشيم أوستور هولده و رولاند بيبر من مواطني ألمانيا الشرقية سابقاً)
ركزا في كلمتيهما على أن الدراسات طافور في جمهورية ألمانيا
الديموقراطية (ألمانيا الشرقية سابقاً) كانت تبالغ في أعرق من ألمانيا
الاشتراكية.

لقد خال المشاركون في المؤتمر تقييداً كبيراً على سعة معرفتهم
بطافور و شعوره. بيد أن البؤس استلاحي و حرارة و تزايد الحضور
اقبالاً على الموضوع بالمعنى الواقعي عندما انتهى حديث غورا ياشن
شيفان (الكناز) حول ذكرياته كطالب في "شانتس نيكيان" في أيام
حياة طافور. وألقى شارميلي روي (شانتس نيكيان/فرنسا) محاضرة
حول "موسيقا رايينترا".

المشاركون في المؤتمر جميعهم ركزوا على أهمية الترجمة. إلا أن
الترجم بعد ذاتها لا تكون سوى وسيلة لدمج طافور في نسج الثقافة
الأوروبية. و بعدئذ فمما يمكن أن يكون لأعمال طافور علاقة أو معنى
في السياق الأوروبي المعاصر؟ لقد تولى هذا السؤال من نواحي شتي
لكن المشاركين اقتنعوا الفرصة للإشارة إلى بعض المبادئ. كثيراً
حدث أن تستقلت قصائد طافور لأغراض أيولوجية أو خدمة لرسالة
سعيدة. الأمر الذي وجد تطبيقاً غامضاً في حالة أوروبا حيث لم يشتمل
أعماله جمالاً وإسالة. وبالعكس فإنها استخدمت لأغراض "الرسالة"
و إن كان ذلك على حساب قيمتها الفنية و الشعرية. أن قصيدة ما
مفروضة بجدوة تنطوي - أولاً و قبل كل شيء - على نسج متشابه
للمعاني الغناء التي يمكن أن تستخلص منها "رسائل" متنوعة و لكن على
قيسة التجريد. و مع ذلك فالهم في الأمر أن نتأكد أولاً من طبيعة
"السياق الثقافي" الذي يمكن أن تتفتح فيه أعمال طافور بسلامة
كبيرة. إلا ما أريد لذلك "السياق الثقافي" أن يندمج مع ثقافة أوروبا.

لقد عرّف بيريندوك بتاتشاريا، رئيس الأكاديمية الأدبية، في
كلمته الختامية على مجالين في إطارها يمكن تطبيق ذلك الدمج

المشتود انشغال رابيندرا نات بالطبيعة روحياً و وجدانياً. يهدى إلى أن الحياة الإنسانية تصلح للإنزماج مع الطبيعة. هذا الإنشغال أعمل بكثير من علاقة رومانسوية مع الطبيعة على ما تراها. مثلاً - في شعر هيرس - من هنا يدعنا تعريف أوروبا على رابيندرا نات طانور ك شاعر أغنى قادر على توفير تعبيرات ثقافية و شعرية يمكن أن تصمم في الجهود العشوائية التي تجذب لحل المشاكل اليعتية، مع العلم بأن هذه المشاكل تعالج و نناقش نهاية الحين من منظور اقتصادي بحث سواء تكافؤ الأمر ينصل بالبنويجي أو يتضمنهم الصاميين.

و المجال الآخر الذي تُسدى له البروفيسور پاتشاريا في سياق التصرّح لإمكانية تلافى الثقافة الأوروبية و أعمال طانور، يأتي منجداً من نظريته الدولية. إن تحطم الحدود في شرق القارة الأوروبية أثر يفسح المجال للبحث عن الهياكل الوطنية من جديد، و يتيح فرصة لإعادة صياغة تعاريف العلاقات العرقية و الثقافية. بغياب سطرية سياسية دكتاتورية، انبجست الثقافة و أصبحت هاملاً و فحسباً من مؤاميل الحياة الأوروبية. هذه الموضوعات تناولها طانور في صحافته و مقالاته بكثير من التفصيل. لكن أمرها في الخالية بحيث أنه يبدو من المستبعد أن تنال تطبيقاً أو تكون معمولاً بها في العلاقات بين الشرق و الغرب إلا أنه في العصر الراهن لم يعد العالم يصلح لثل هذه الانقسامات المضبوحة و الصعي الذي مولاه رابيندرا نات ابتغاء الخروج من التوازن و الصاسية في استعمال الثقافة كرمز للهوية الشخصية أو الوطنية، حقيق به أن يدرس و يدعم في راعتنا.

أية محاولة جادة و مخلصنة لدعم أعمال رابيندرا نات مع صياغة الثقافة الأوروبية تتطلب أيضاً أن نتلعم أعماله مع الأسلوب الثقافي الأوروبي و يندر لي أن المخرج يوفر مجاًلاً مناسباً لإنتاج هذا الهدف. إذا الواقع أن العرض المسرحي على مستويات حتى، انما أشر مبعوما بالوسائل المختلفة (الإبلاخ و الألبسة و الشخصية و أسلوب التمثيل) فانه سيحول تلك التجربة إلى كل جانب و مفهوم لجمهور المشاهدين و بهذا

المصدد دعني أقل لك شيئاً عن التجارب التي استجسستها من خلال محاولتين من ذلك القبيل.

عندما انتهيت من قراءة مسرحية "مكتب البريد" في صورتها الأصلية لأول مرة، انشئ وجدتها في البلاوية و الامتاع بمكان كبير فاندفعت فوراً لترجمتها باللغة الألمانية عن طريق ترجمة المسرحية "سرى سرى" راما كويشنا كانتا ماويتا من اللغة الهندالية بالألمانية، كنت قد اكتسبت نوعاً من المهارة في ترجمة لغة الحوار، و كان المم مدى -لدى ترجمة مكتبة البريد- أن أجعل من مكالمات لمل-شخص من شخص المسرحية -سلسلة بسيطة و غالبية من حواشي الإصطناع و التكلف التي تلمسها في التراجم الانكليزية- هذه البساطة النافذة بشكلها الطبيعي -تعمل بين حياتها جميع "المعاني" التي تنفع بها المسرحية في لغتها الأصلية، و عندئذ أدركت أن "مكتب البريد" أكثر مسرحيات طافور صلاحية للتكيف مع المسرح الأوروبي ذلك لكونها تطلو من الأغاني و التلميحات الأسطورية، و من التسميمات الفرعية المعقدة التي تنطرق إلى المشاكل الاجتماعية الهندية، و وجدت أن هناك صلات بين هذه المسرحية الرمزية و رمزيات المسرح الأوروبي الوجودي بما فيها مثلاً مسرحية "Waiting for Godot" لـ صيمويل بيكيت - و القصة القصيرة "An Imperial Message" للكاتب خوانز كافكا.

و من حسن حظي فإن المخرج الألماني و لقوام ميهرنج قرأ ترجمتي، و قام بعرضها في سويسرا. بالنظر في الرسوم البيانية نطلع على أن مسرحية "مكتب البريد" عندما عرضها الكاتب نفسه على القشبة، أنها أتت مفصلة بتفاصيل هندية الأصل (كالكواخ النج و الألبسة الخ)، و بمكة فإن ميهرنج قرر بحذف ملامح الثقافة الهندية بمرمتها، و تعتمد حتى إلى أعضاء "الثلاث الألماني" على أسماء شخص المسرحية، و مفسى ميهرنج في مهمة التجريد هذه لقد أنه ليقط جميع تفاسيل القشبة التي كانت تنم من الثقافة الهندية، و منح تصورات و مكالمات الشخصوس أسلوباً جعل من القصة تفتتج على مضمونها

شكالة الهند

المرمى بجهوية أشد.

و في الفترة اللاحقة تولت مدرسة ميوسرنة للموقنين (في سارغاس) عرض نفس المسرحية. و الموقوفون من طلاب المدرسة الذين لعبوا أدوار شخصيات المسرحية "مكتب البريد" مثلوا "أمل" بموضه المصال بعمارة فائقة، و رجنوا في تصميمه و حملته لأجل الصيالة، و في انقذاله الهاميه من النوم إلى الموت تسلية كبيرة.

للعلولة صالحة الذكر أعانت لذاكرتي محاولة أخرى مشيرة (ولكن غير معروفة في الهند) قام بها جانيومزكوريزالك (١٩٤٢-١٩٧٨) الطبيب و الروائي البولندي الشهير، لعرض نفس المسرحية "مكتب البريد" هذا الكاتب البولندي كان مديراً لمدرسة الايتام، و عاش في غيتو يهودي برارسو في عام ١٩٤٢م، و لقي مصيراً مأساوياً عندما فوض عليه (أعداد ٢٠ طفل من الأطفال الذين كان يرعاهم في مدرسته، للنقل إلى غرف الغاز النازية. أنه رفض أن يتفلس بحيات، و أثر الموت مع الأطفال اليهود. و قبل شهر فقط من وقوع الإبادة الجماعية قام كوريزالك بعرض المسرحية "مكتب البريد" لتلقين أطفاله معنى المصاللة و الصبر عليها. و أحد من شهود الميكان المعاصرين وصف أدائهم بالكلمات الآتية. "الأطفال في دار الايتام كانوا ينظرون إلى "أمل" بالخصى متاية و استوعبوا كلماته عن "النهاية الموعودة" كان هؤلاء الأطفال يفتخرون داخل جدران الغيتو، و أقصوا أنوفهم في الشقوق ليطلعوا على مايجري في الطرف الآخر و كم كانت رغبتهم شديدة في أن يلعبوا مع "أمل" و مع الصنجلاب، و في الركض على الطوايح و السباحة في حين، و في قطف باقات الأزهار، أنهم نسوا الأرواح كيف تبدو، و مع "أمل" انتظروا بفارغ الصبر لرسالة الملك التي كانت تأتي إليهم حاملة نية الشربو. الأطفال و معهم "أمل" أيقنوا أن الرسالة آتية إليهم.

هناك شخص آخر شاهد تلك المسرحية، و هو على قيد الحياة حتى الآن، أنه وصف العرض المسرحي لـ "مكتب البريد" في الغيتو بأنه كان "تجربة هزت القلوب من أعماقها.. التجربة التي لم يتكرر مثلاً في

طافور في قارة أوروبا

أيام حياتي بعد العرض المسرحي هذا مثل، جانوسز كوريزاك من اختباره لتلك المسرحية، و أنه أجاب قائلاً "لا بد للمرء أن يعرف كيف يستقبل ملاك الموت بهنوء".

في شهر مايو ١٩٩٧م تم عرض تمثيل غنائي للقصيدة بيباتارجواس - لوبيندواناث على المسرح الأوروبي. كان وليام راميس قد شرح هذه المسرحية الشعرية باللغة الانكليزية ضمن الأعمال المترجمة في "وابيندر انبات" طافور: قصائد مختصرة (١٩٩٥م) و الموسيقى الهندى برلم فيور - هو من سكان دلهي، و حالياً يسوطن في إنجلترا. اختار تلك القصيدة لعرضها على المسرح.

لقد تلذى برام غير على التقاليد الموسيقية الغربية، إلا أنه مازال يحفظ بصلاته العاطفية مع الموضوعات الهندية قبل العرض الغنائي لـ بيباتارجواس - كان برام غير قد أعد أنشاعاً موسيقية للقصيدة ترنيمة "براهما، فيهنو- شيفا" مترجمة باللغة الانكليزية على يد نفس المترجم - راميس، كما سبق و أن كتب في دلهي "توبرا للأطفال حول حياة كريشنا. التمثيل الغنائي للقصيدة "المختطف على يد الآلهة" - التسمية الانكليزية لـ "بيباتارجواس" - كان مزيجاً نادراً الفن موسيقى هندي عامل وسط أجواء التقليد الغربي و تجارب انكليزية كان على معرفة عميقة للثقافة البنغالية، و أشي يبرز خصوصية مثل هذه المعاولات الابداعية التي تتم بمشاركة ثقافتين - أوروبية و بنغالية. و لم أن أقول إن هذه المعاولات في العصر الحاضر - عصر الاتصالات السهلة و السريعة بين الشعوب تشكل سمات لمورثنا التاريخي.

لدى كتابة الرواية الغنائية الانكليزية لـ "المختطف على يد الآلهة" واجه وليام راميس تعديلات جسيمة في نقل - على حد تعبيره - قصيدة طافور يلتقاناها الدارس و العاطفي إلى "حوار دواسي" يصلح للعرض على خشبة المسرح. و الامر لم يكن مقصوداً على ذلك - بل المهمة اقتضت إطفاء طابع كومي على "شعر غنائي" تميز بضمون و أوهية ثقافية هندية بحتة. لو يمكن أن نقول إن المهم تطلب تجريد الرواية

ثقافة الهند

الفنانية من ألوانها الهندية، ورفض إعطاء التصميم الروائي و المعاني وموزاً مضمومة على المستوى العالي. و كالنتيجة لذلك فإن الصورة الانكليزية حافظت على معالم القصيدة الانجليزية كمثل نهر جنجا و قوافل الناس في طريقها إلى منبع هذا النهر للإحتفال المقام، و عودة تلك القوافل إلى البجوت في أعقاب أداء الصلوات الدينية، و بعدها فإن تلك الصورة المتروكة تظل من التلميحات إلى شعائر الهندوس الدينية بما فيها السفر إلى الأنوار للإحتفال في ساحات سعيدة. و قصة نهر جنجا، و الأوهام و القوافل التي تؤدي إلى تشبيه "راخال".

مندما يدرك المرء أن الهياكل -هندوسية كانت أم غيرها- تجعل أن تكون عربة للأوهام، يمتد بتبين له أن تصميم القصة الفنية يمثل معركة بدائية بين قوى النور و الظلمة، و الظالم و المظلوم.. بين البطل الذي يتولى مهمة الانتقال و عامة الناس الذين تتخليهم المخاوف. في هذا الإطار يتم إبراز "راخال" كمحاو حقيقي يتطلع من خلال سفره إلى النهر المقدس -إلى نهاية يسير له السبيل إلى معرفة الذات، (برام فهر) بصفتها "ضحية لا ذنب لها" و "كبش فداء"، في وجه الظروف المتازمة للغاية و الناجمة من الأعصار الذي يهده الحياة عند النهر، تشهد هذه القوى الكامنة في داخل الإنسان، تفور في أقصى الشراسة غير مبالية بما يفرضه المنطق الاجتماعي من مرونة و لين.

لقد افتتح التمثيل الفني لـ "الخطف على يد الآلهة" في شهر مايو ١٩٩٢م في مهرجان ميونخ الدولي للمسرحية الفنية العيشية و الذي عقد بالشراف الموسيقي الألماني الشهير هانس و برنجرهينز، الأوكيستوا و مديره ديليديدر سيليجين كانوا من استودام (حيث سبق و أن عقد العرض التجريبي للمسرحية) قهما أشي معظم المطربين و المخرج بيرى أودي من بریطانيا. أما دور "راخال" في العرض الافتتاحي، فقد لعبه صبي هندي موهوب يفهم حالياً في بریطانيا. و ليام رانيس نفسه يحب الموسيقى، و يجد العزف على البيانو.

طائور في قارة أوروبا

و إنني أتذكر أنه نغض لي في منزله بكسبورد أغنية لـ شوبرت. من هنا فإنه يتمتع بحساسية لازمة للعمل مع موسيقى. النص الغنائي بقلم راميس يضي على ساعة الذاكرة ظروف الأسفار القديمة إلى الأماكن المقدسة و تعقيدات خاصة عن طريق الهاتفات و الصرخات الهشة و البسل المقطوعة. و هنا يبدو من المناسب أن أذكر أسطورة من آخر النص الغنائي الذي يبين قذف راحيل في المياه المتدفقة. و صرخاته الأخيرة " أنت أنتدا، أنت أنتدا" التي كانت تصل لسامع الناس في القارب.

مايقرا (قلد البسامة)

(الصرخة) للحنات مثل سباط البرق

اصمات كلصحات العنارب

ممرخة غاربي مسكين

طعنات مثل طعنات شياخ النار

والحال:

أنت أنتدا ، أنت أنتدا (مئة الفناء . مئة الفناء)

لنت أنتدا (مئة الفناء).

مايقرا:

هيو!

انقذوه ! انقذوه ! انقذوه !

سواد السماء و الطوفان

بمى الشمس عند الغروب

لمرة ظلام يفرق بها كل أحد

لقد انتهز الموعود

الآن ستعود أمين سالكين

من حيث أتينا

نحن الملاحون و النصارى

المجنون ! الأبله !

لم أحضرهم الصبي و أمه ؟

مايذوا:

سنتفذك من الفرق (يقفز و يفرق هو الآخر).

الموسيقا في هذا العرض تعتمد لخلق إيقاع شديد، و تتألف الأصوات بطوريق يجعلها و كلتها الأصوات نظمها. و كون المسرحية عيشة بالعواصف و الأمساوات و الموجات المتعالية، هو الآخر يتطلب أن تكون الموسيقا كذلك، و بالرغم منه فإن الموسيقا أبعد ما تكون من كونها ثقلة للأصوات كما هي في طبيعتها. بل و أنها تعتمد لصياغة ما يتحرك بدخائل الخدوش من عواطف صياغة بديعة. في كثير من الأحيان ترى الناس ينشدون جماعيا أو بفسطح متواكبة بهدف إعطاء المراحات و الصدامات المتفارقة بينهم نهاية مؤلة.

لا نجد فوق الخشبة لا القارب و لا النهر، و بحسب مقتضيات التصميم المسرحي في طرازه البدائي، كان هناك وصيف معلق من السقف، و الممثلون - الغنيدون كانوا يحركونه تحريكا شديدا لتلميعا بحركة القارب و الموجات، و الخشبة كلها كانت مغروشة برمال سوداء بحمل الكمينين .. و بعد قليل صارت الرمال متشعبة بنثار الأكدام، و ظهرت فوقها التراكومات و الأواني دالة على الفترات العطفية.

لقد تلقت الأوبرا " المختطف على يد الالهة " اهتماما كبيرا لدى الصحافة في انكلترا و هولاندا و ألمانيا و سويسرا، و ذلك حقا كان شرفا كجدا، و ارتأى النقاد عامة إن " المختطف على يد الالهة " كانت انجح الاوبريات الحديثة و لشدها تأثيرا، لكن المدهش في الأمر أننى ما اطلعت على تقارير عن هذا العرض في الصحافة و المجلات الهندية بالرغم من أننا نظمنا هنا في أنحاء القارة الأوروبية طاعرة شديدة تجسدت أولاً في ترجمة أعمال طاعور الطموية، و تحويلها إلى شكل أنبى آخر الدراما، و تقليبها - في آخر الأمر - إلى ألحان موسيقية في إطار التقليد الأوروبى، و عودها على المموج بسواغة التصويرات الجمالية التى يمتثلها جيل الشباب الأوروبى الحديث .. الآن لم يعد

الخلفية في قارة أوروبا

رابيندرانات يعرف في أوروبا حكيمًا أجنبيًا من أقاصى الهند، أو كشخص عاش بمنأى من تأثيرات ثقافة المواطن الأوروبية و لدرجة أنه لم يكن يصلح أن يجد صلات مع الحياة الأوروبية المعاصرة .. الآن معرفة أوروبا لرابيندرانات تنزع عن شخصه جميعه السوداء القلقة .. وتنزله منزلة رابيندرانات الذي تغير و تجدد في طور إنبعاثه و تحول إلى كاتبين حي نابض في أنسجة الثقافة الأوروبية الحديثة.

و لكن هل استطاع رابيندرانات الحفاظ على شخصه في خضم هذه التحولات ؟ اجابتي على هذا السؤال تكون بنعم .. ذلك لأن قصيدته الروائية: ديباتار جواس لم تنسر .. في أشكالها الأوروبية - شينا من تركيزها الأساسي الذي يعكس نزعات الشاعر طاغور، و بهجوز كراهيته الشديدة للأهرام، و استنكاره للفلم و للتدين المتكلف الذي يجعل صاحبه عميم الاحساس.. و الحق مع رليام رابيس حين يكتب أن الأوبرا كانت من وجهة نظره - ترجمة للقسيده البنغاليلة المنسى و أمسى ممايكون قد تصوره ممكنًا.. و إنما يجوز القول بأن القصيدة بعد تجريدها من مخمصاتها الثقافية قد كشفت عن معاني و مقاهيم إنسانية لم يخطرئ إليها قراء القصيدة بالهند.

دمج طاغور بالثقافة الأوروبية المعاصرة دمجا شمل . هدف يتطلب تحقيقه بذل المزيد من المساعي الماثلة .. و بهذا الصدد يمكن وضع أنغام موسيقية لاناشيده (مثلما جرى في مطلع القرن الحالي) و اتخاذ إنتاجاته المسرحية الأخرى - لسوة بكتيب البريد - لعرضها في أوروبا.

تعريب : رائد علي

إقبال في العالم العربي

بقلم : د/ نثار أحمد الحارثي

جامعة بابل - العراق

إن شاعراً عظيماً لا يحده زمان أو مكان ، كما لا يمكن أن ينسب إلى شاعر دون قطر و قطر دون قطر ، و حينما ندرس إقبال "شاعر الشرق" فلا نريد به أنه مقصور على الشرق ، بل نمضي به أنه عرض الرؤية الشرقية للحياة و الكون مقابل الرؤية المادية للغرب . كان إقبال شهيد العرب العالمية الأولى ، كما نأثر قلبه الشجي تأثراً كبيراً بالتهيار الثقافة المشائية على أيدي القوى الإستعمارية . كان الإستعمار الغربي لستعمه الشرق و أخضعه لسلطانه و أنشأ فيه مستعمراته ، و كان الصراع بين الشرق و الغرب قائماً على قدم و بحاق في عهد إقبال ، و وصل إلى ذروة الإحتدام ، فلم يحل عام ١٩٧٩م حتى بدأت تظهر يولمر حرب مائة ثانية ، و في هذا الجو كان من المستحسن أن تقوم الشعوب المستعبدة بعرض فلسفة حياتها بطفر و اعتزاز ، كان إقبال يذئ أن هذا الصراع الدائر بين الشرق و الغرب ليس صراعاً سياسياً فحسب ، بل إن سبله بدأ يجرف كل ناحية من نواحي الحياة . فمن هذا المنطلق جعل إقبال شاعريته ناطقة بلسان حال الشعوب الشرقية .

و يتحتم على المصالح أن يكون على معرفة تامة بجزايا الفلسفات مختلفة و معاييرها ، و كان على استعداد لأن يقدم نظاماً بديلاً عن النظام

إقبال في العالم العربي

الصائد - كان إقبال يحوف جيداً أن الشرق بملك نظام فكر قد ساد في العالم طوال قرون عديدة ، وإن هذا النظام يقدر على أن يحرار الناس من سلاطنتهم و يفتح في الخروب روحاً جديدة ، فمن هنا جعل إقبال شعره أداة لتقديم الفكر الإسلامية سليمة .

تعلم إقبال اللغة العربية ، و لكنه لم يكن يقدر على نظم القريض فيها ، و إلا لكان اتخذ اللغة العربية وسيلة لعرض أفكاره و رؤياه ، لكنه نظم الشعر في اللغة الفارسية إلى جانب اللغة الأردية . إذ كان يريد أن يبلغ رسالته إلى مناطق الطرق أكثر فكثر . لم تكن الفارسية لغة أجنبية في الهند بعد إقبال ، بل كانت تفهم و ينطق بها خارج الحدود الهندية في أفغانستان و إيران و آسيا الوسطى و تركيا و المناطق الحدودية العراقية ، و كان نطالها أوسع بالنسبة إلى اللغة الأردية ، و لكن المشاكل و القضايا التي عرضها إقبال في شعره كانت في غالبيتها المشاكل التي كان يواجهها العالم العربي ، و بعد انهيار الخلافة العثمانية تحولت هذه الأنظار العربية إلى مستعمرات للدول الغربية ، فكان من اللازم أن يتبع روى إقبال و وجهات نظره إلى العالم العربي . و توقف سكانها من لغوتهم . إن شعر إقبال يصوي ما يوجب به العالم العربي إعجاباً كبيراً . و لكن شباين اللغة كان بشكل معوقاً كبيراً في هذا الإتجاه .

ثم نزل سلاطات إقبال إلى اللغة الإنجليزية منذ عدة غير قصيرة . و لكن العالم العربي لم يعترف علناً إقبال إلا في المصنوع الأخيرة . و ذلك حينما قامت باكستان بتعريفه شاعراً وطنياً لها في العالم العربي ، و استخدمت لذلك وسائلها الدبلوماسية أيضاً ، ففي عام ١٩٧٧م بمناسبة ذكرى ميلاد إقبال المنوية عقدت إجتماعات خاصة في الدول العربية ، و كُتبت مقالات حول إقبال و شعره و نشرت في جرائد و مجلات مختلفة .

غير أن هذه المقالات كانت تتضمن معلومات سطحية ، لأنه لم تكن حتى ذلك الحين نقلت مواويع إقبال الشعبية كلها إلى اللغة

ثقافة الهند

العربية . كما لم يظهر كتاب يقدم شعر إقبال و وجهات نظره في اللغة العربية بأسلوب شيق يأخذ بمجامع القلوب . و كان كتاب روائع إقبال للسيد أبي الحسن الندوي أول كتاب عرف بإقبال في العالم العربي بطويقة أفضل . و نقل هذا الكتاب إلى الأربية بإسم نقوش إقبال ، و ظهرت عدة طبعات له منذ ذلك الحين في اللغة العربية من دار الفكر دمشق (عام ١٩٦٠م) و دار الفلم ، الكويت و دار الفتح في بيروت .

إن عامة المثقفين في العالم العربي لا يعرفون إقبال إلا كما يريد السلك الديبلوماسي الباكستاني أن يعرفوه . أما وصف إقبال بأنه كان موجد رؤية دولة باكستان فهي عام . بل يقال عنه أيضاً إن فلسفته لم تكن تتفق الفلسفة الهندوية بل تتعارض معها . حتى قال محمد حسين هيكل -

”ولد في الهند ، و نشأ بين أهلها ، ثم أعلن على الناس فلسفة شعرية سائفة لا تتفق و الفلسفة الهندية في شيء“

(إقبال العرب على دراسات إقبال ص ٧)

و إن عبد الوهاب عزام ، الذي كان سفير مصر لدى باكستان ، أول من قام بنقل آثار إقبال إلى اللغة العربية ، فقد ترجم خمسة منها إلى العربية و هي -

رسالة الشرق (ببام شرق) طبعها مجلس إقبال عام ١٩٥٦م
و ضرب الكلم : القاهرة . عام ١٩٥٢م .
و ديوان الأسرار و الرموز : (السرارخودي و رموز بيخوندي)
دار المعارف . عام ١٩٥٥م .

كما صنف عبد الوهاب عزام كتاباً مستقلاً حول فكر إقبال و فنه و أسماء محمد اقبال سيرته و فلسفته و شعره . و طبع هذا الكتاب في القاهرة عام ١٩٥٢م ، ثم أعيد طبعه في كراتشي عام ١٩٥٤م . و كذلك ترجم منظومته ”مسجد قرطبة“ الشهيرة بإسم ”إقبال في مسجد قرطبة“ . و طبعت على حدة عام ١٩٥٥م .

و ينتهي بهذه حسين مجيب المصري الذي ألف كتاباً و جيزاً حول

إقبال في العالم العربي

فكر إقبال وُثِّقَ بإسم "إقبال و العالم العربي" ، و طبع هذا الكتاب عام ١٩٧٦م في مصر . كما ترجم هذا الكتاب و طبع في اللغة الإنجليزية أيضاً . ثم قام بدراسة مسبقة و نشر كتابا له آخر عام ١٩٧٩م بمصر بإسم "إقبال بين المصلحين الإسلاميين" (الصفحة ٢٢٦) ، و ترجم هذا الكتاب الأخير أيضاً في الإنجليزية بإسم *Iqbal Among Muslim Reformers*

و تابع حسين مجيب دراساته عن إقبال و نشر كتابه الثالث عنه بإسم "إقبال و القرآن : دراسة قرآنية مقارنة" (الصفحة ٣٠٤) في مصر عام ١٩٧٨م . و يقول حسين مجيب في هذا الكتاب إن إقبال درس الشعراء العرب و الفرس و الأكراد و حاول أن يخلق أسلوبهم ، غير أنه اختلف عنهم في نظريات عديدة . و ساق أدلة على وجهة نظره من القرآن الكريم . و من هذا المنطلق إن وجهات نظره أقوى و أحكم من الناحية المنطقية ، فهو مختلف اختلاف تاماً من أولئك الشعراء العرب و الفرس الذين يحاكي أسلوبهم بين الغيبة و الفينة.

و كذلك ترجم حسين مجيب منظومته "جاويد نامه" بإسم "في النساء" التي طبعت عام ١٩٧٣م ، كما ترجمها محمد صعيد جمال الدين الأستاذ بجامعة عين شمس أيضاً و نشرها بإسم "رسالة الفلوق" عام ١٩٧٤م ، و كتب عليها حواشي توضيحية أيضاً . و تقع هذه الترجمة في أكثر من ٣٠٠ صفحة .

كما قام حسين مجيب بنقل "كلشن زار جديد" إلى اللغة العربية بإسم "روحة الأسرار" و طبعه عام ١٩٧٧م و هو الذي قام بنشر الترجمة العربية لكتاب "ارحمان حجاز" عام ١٩٧٥م بإسم "هبة الحجاز" . كما كتب عبد الحميد إبراهيم سمور أطروحة الماجستير بجامعة القاهرة حول كتاب "ارمغان حجاز" و طبعت فيما بعد .

و الصاوي على شعلان ثالث المترجمين الذين سعوا لأن يعرفوا بإقبال في العالم العربي ، فقد كتب كتباً عديدة حول إقبال بالتعاون مع حسن الأمظمي ، و من هذه الكتب "ديوان إقبال" الذي يتقسم نخبه من شعر إقبال و ترجمتها العربية شعراً ، و طبع هذا الكتاب في

القاهرة عام ١٩٧٧م بمناسبة ذكرى إقبال المثوية . و كذلك قامت أميرة نور الدين بت ترجمة صفوة من أشعاره بإسم " در من شعر اقبال " و نشرت في بغداد عام ١٩٨١م كما قام الصاوي بنقل " شكوه جواب شكوه " إلى اللغة العربية ، و طبعته الدار العلمية ببيروت عام ١٩٧٢م. و هو الذي ترجم " الأنشودة الإسلامية " لإقبال من الكتاب الفارسي المؤلف الإيراني علي أسفهر حكمت. و في عام ١٩٦٢م ظهرت الطبعة الثانية للكتاب " الحياة و الموت في فلسفة إقبال " من كراتشي الذي صنّفه الصاوي و الأعظمي بالإشتراك ، و كانت طبعته الأولى ظهرت من حيدرآباد عام ١٩٤٦م.

كذلك قام الصاوي و محمد حسن الأعظمي بجمع كتاب بإسم " فلسفة إقبال و الثقافة الإسلامية في الهند و باكستان " ، و يقع هذا الكتاب في ٢٢٠ صفحة ، و طبع عام ١٩٤٠م في دمشق ، ثم ظهرت طبعته الثانية عام ١٩٧٥م من دار الفكر بدمشق . و يتضمن هذا الكتاب مقالات أسين الفولي و عبد الوهاب عزام و محمد علي بانا و عبد الخطيب و غيرهم .

و هناك كتب أخرى تناولت إقبال و شعره و فلسفته ، بعضها مجموعة مقالات و البعض الآخر كتيبات و رسائل مقتضبة تعرف بإقبال منها كتاب " إقبال شاعر العربية و الكفاح " المؤلف له عبد الهادي ، و " إقبال الشاعر و الفيلسوف و الإنسان " لمحمد مجيد الذي طبع في نجف عام ١٩٦٥م ، و كتاب " محمد إقبال مفكرا إسلاميا " لمؤلفه محمد اکتالانی الذي طبع في مراکش عام ١٩٧٨م في بيروت. و في عام ١٩٥٧م نظمت وزارة المعارف الباكستانية مسابقة كتابية و خصصت لها جوائز ، ففاز كتاب تجميع الكيلاني السابق ذكره بالجائزة الأولى ، و قد ظهرت ثلاث طباعات لهذا الكتاب حتى عام ١٩٨٠م و صنف تجميع كتابا آخر بإسم " إقبال و العالم العربي " الذي طبع في القاهرة عام ١٩٧٦م. و صنف الدكتور أحمد معوض كتابا ضمما يقع في ٤٢٠ صفحة و سماه " العلامة محمد إقبال حياته و آثاره " ، و طبعته الهندية المصرية

إقبال في العالم العربي

العامة للكتاب عام ١٩٨٨م ، و يشتمل هذا الكتاب على ستة أبواب و هي
كما يلي :

حياة إقبال الفاضلة

العالم الرئيسية في حياة إقبال الفاضلة

إقبال و الأوجاع السياسية في شبه القارة

أثر إقبال

فكر إقبال وفلسفته

رسالة الصبوبة

و اثبت في آخر الكتاب فهرس للمراجع و المصادر باللغات
المختلفة من العربية و الفارسية و الوردية و الإنجليزية و التركية
و الأكانية و الفرنسية و الإيطالية. و يعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب
التي صنفت في كتب عربي .

كذلك تم نقل محاضرات إقبال إلى اللغة العربية بإسم "تجديد
التفكير الديني في الإسلام" ترجمها عباس محمود و قام عبد العزيز
المواهي - رحمه الله - بمراجعة أجزاءها الأولى ثم راجع بقيةها الدكتور
سعيد غلام . و طبعت لجنة التأليف و الترجمة و النشر عام ١٩٩٥م
بالقاهرة، ثم ظهرت طبعته الثانية عام ١٩٩٨م ، و تقع في ٢٢٧ صفحة.

و هلم بنا نذكر ذكراً مابراً تلك المقالات التي نعرض في الجلات
و الصحف العربية و تهت هذه المقالات عن إقبال و شعره و فكره
و فله ، و ساهم في كتابتها كتاب كبار محروون من أسأل الدكتور
طه حسين و عباس محمود العقاد و محمد حسين هيكل و محمد كامل
موصي وأحمد حسن الزيات و عبد الحميد الخطيب و فتحي رضوان
و أحمد زكي و عبد الوهاب عزام و غيرهم. و قد أثبت وضع الدين
هاشمي ملحقاً لهذه المقالات في آخر كتابه "كتابات إقبال" و لكنه من
الهديه لمن ملحقاً لا يمكن أن يكون مكتملاً. و قد وفقت إلى أن أهد
فهرساً لـ ٢٢ مقالاً ظهر في الجلات العربية ، و لا يمكنني أن أقدم دراسة
تخليقية لهذه المقالات ، فإنني لم أعرف على معظم هذه المقالات ما هذا

عناوينها، غير أن المقالات التي اتفق أن اطلعت عليها وجدت منها للدكتور طه حسين مقالاً مثيراً للفكر ، فقد قام فيه الكاتب بدراسة مقارنة لإقبال و أبي العلاء المرقى . و يقول إن كلا من إقبال والمرقى شاعران إسلاميان ، و أحاط كل منهما إلى الالب الإسلامي سالا يستهان به ، فإقبال شاعر شبه القارة - الهند و باكستان و المرقى شاعر العرب . و هناك شبه كبير بين الشاعرين كما يوجد بينهما اختلاف كبير أيضاً ، فكل منهما شاعر و فيلسوف يحمل الشمر شامعاً للفلسفة و الفلسفة للشعر مع أنه من الصعب جداً أن يوجد الإنسجام و التوافق بين هذين الفئتين . و كلاهما خرجا على التصوف التقليدى ، و قدما رؤيتهما الخاصة التي لم يكن يشاركهما فيها أحد ، كما لفت كلاهما الإنسان مرسا فى معرفة الذات . لكن أبا العلاء كان فى العرب و ينظر دوماً إلى الهند ، و تأثر بفلسفتها فأتوا جعله يسلك سلك البهراصة و الزهاد الهنود و يعيش عيشة نساكهم . أما إقبال فقد نهج فى أرض الهند و كان يرنو دائماً إلى العرب و يغتفر على نعمته العجازية و يقدم العرب مثلاً أعلى للإنسانية .

و أبو العلاء تحمل عليه روح اليأس و التشاؤم فيشترك و يعزول من الناس ، أما إقبال فشاعر الرجاء و التفاؤل و لا يشزى إلى مكان معزول بل يعيش بين الناس و يتبع نفسه بمفادات الحياة .

و هكذا أبرز طه حسين جوانب مديدة من حياة الشاعرين و فكريهما يعتمدان فيها و يختلفان . و لو قام أحد بشرح هذه الجوانب و إيانتها ليمكن أن يعد كتاب صريح شيق حول إقبال من ناحية جديدة .

شعريب : ولى اختر القصوى

الشيخ العلامة الميمنى

بقلم: الأستاذة عطية بنت خليل الأنصارى

فجعت عيني و كان بيت والدي الشيخ خليل الأنصارى منزل
الأنباء و مقر كبار علماء لغة الضاد و عثر العلماء و منير الفقهاء
و المعدن كما كان مرجع الأتقياء و الصالحين من بلاد الهند و سن
روسيا و بورما و ماليزيا و تلك هي بلدة بوفال، و لم ضح عن ذاكرتي
أسماء هؤلاء غير أن الأستاذ عبدالعزيز الميمنى بقى أقرب صلة منى
و أبوز شخصية من زعماء و أعياء والدي و حمهم الله.

عرفت الميمنى منذ عمر مبكر بل منذ لم تكن شيئاً مذكوراً من
شلمية العام و الأدب و كم جلست حوله و كان زائراً لوالدي في منزله
كسويقه العزيز و هيفه الكريم من بلدة عليجراه أو حيدرآباد.

نعم ، كان الشيخ الميمنى بهالمنسى و كنت طفلة صغيرة
و يهينى كثيراً إذ يحكى حكايات لطيفة و أحبانا طرائف عربية نادرة
و كنت أشتاق إلى استماعها منه كما كنت أظل و هن إشارة في أثناء
زياراته لنا لتقديم بعض الكتب من مكتبة والدي في البيت.

و لم أكن أعرف مكانته العلمية و قيمة إنتاجاته الأدبي و عظم
جوانب شخصيته الكريمة آنذاك لصلر سنّى و قصر فهمي ولكن لن
أنسى المناقشات الاربعة التي كانت تجري بين الميمنى و أبى
و تشاركهما أغنى الكريمة المرحومة رقية خليل الأنصارى التي كانت
استاذة فاضلة و مشغوفة بالأدب العربي تشاركهما من وراء حجاب.

في باكستان

ثم رايته الميمنى بعد استقلال باكستان حيث كنا نعيش في

متطلقة واحدة جديدة كراتشي و كان دأب والدي أن يفرج كل صباح مع الميمنى إلى الهاء كما كان الميمنى أحياناً يزورنا فى المساء و يلتقنا عائشياً و كنت فى تلك الأيام ، لدرس على والدى القصيدة لأبى تمام إذ كان ابن العلامة الميمنى، سمعتُ عمر ميمنى زميلى فى دراستى على لُبى و لو كان طالباً فى جامعة كراتشي.

لم يكن هذا التعارف خاطفاً و لا معرفة قصيرة و لكنه لم يسمح لى بالانطباعات الواضحة من سيرته و شخصيته العظيمة.

و لكن بعد مدة غير يسيرة فى عام ١٩٦٦/١٩٦٧م وجدت الميمنى فى حلة أسبوعية كانت تقام على شرفه فى إحدى الدوائر الحكومية للشئون الأدبية اللغوية (ترقى أردو بيورو، كراتشي) حيث كان يلقى العلامة محاضراته العلمية و الأدبية و يتحدث عن أحواله الشخصية و من الكتب و المخطوطات النادرة التى عثر عليها و استخرجها من بطون أسماء الكتب الأدبية و أحيائها بعد ما قضى عليها الزمن و هى تعد من تراثنا الأدبى المجهى . و فى أثناء محاضراته كثيراً ما كان يسئل من شيوخه و تلامذته الأحياء منهم و الأموات - و قد طبعت له تلك المحاضرات الأدبية التاريخية بعد تصحيحها فى مجلة أدبية شهرية "أرونامة" بإسم (إشارات الميمنى)

و ها أنا أقص عليكم قصة الميمنى قصة فقيه العلم و الأديب كما عرفتها لأن النفوس تستروح بذكرىات الماضى و هذا نوع من الاسترواح لصلتى القوية من الميمنى رحمه الله.

سيرة الميمنى:

فى سبعة يوم من أيام الشتاء من شهر ديسمبر عام ١٩٧٣م خرفنى العلامة الميمنى فى بيتى على مذابح الشتاء فاقشقت هذه الفرحمة و سجلت سيرته بصوته . ثم كتبت منه ما أسلى على من أحواله الشخصية و هو كما يلى

الميمنى يقول- "أنا العاجز عبد العزيز بن الحاج عبد الكريم بن يعقوب الميمنى، أصل أبائنا من بلدة بردولى فى مقاطعة جان نگر من ولاية كاتهيوار . تزج أبى جدى مع جدى شاباً إلى معسكر راجكوت

العلامة المهنسي

وكان الإنجليز اختاروا هذه الولاية الصغيرة لطيب مناخها و استكنوا مساكنهم خارج راجكوت (صدر بازار) فتعاهد جد أبي مع الإنجليز لتهيئة مزرع الحياة لمساكنهم، فرغبوا في سكن راجكوت و أخذوا يشتغلون في أعمالهم إلى أن توفي جد أبي و لم تدرك أنا، أما جدي فقد أبركت عصره . و خلف المرحوم من أصاغنا و عصاينا نحو عشرة كلهم كانوا من الجمال و طول القامة و القوة و الصحة على درجة يديرون عليها. و قد بعثهم رحة الله بفسرهم و لم يبق منهم أحد .

و كان جدي زوجني بنت عمي الكبرى فولدت لي ستة من الأولاد، ثلاثة من الذكور و ثلاثة من الإناث فولدت واحدة منهم لي رحة الله و كما تعرفون هناك ابني محمد محمود ميمى و هو لستاد في قسم الجغرافيا بجامعة حيدرآباد السند و منزله في حارة هيرآباد. أما ابني سميد ميمى فهو تاجر و أصغر أولادى محمد عمر ميمى في أمريكا و قال مخاطباً أبائى كما تعرفون اختله ضيفة في بيتها مع نويها و زبيدة تسكن في بونا (PUNA) الهند . و قد جاءت إلى باكستان لزيارة أبى، و انقضت في باكستان .

ثم طرأ علينا الشقي و أكلنا من الفواكه و كثيراً ما كان يحجبه الثج و الزيثون حتى زرع شجرة الثج في بيته . و كان دائماً يقطع لي من الثج عند زيارتى له في بيته "ميمى منزل" بهادرآباد، كولاتى. ثم استمر الطبع في حديثه و قال:

"أما الميمىيون قومنا ، فيقال أن أصلهم من السند دخلوا في حضيرة الإسلام على يد بعض المرسدين في الطريقة الكهيلاتية و أهل ذلك كلن في القرن الخامس."

و قال ميمى من أسرته كما يلي:

"إن إمرتى انتقلت إلى كلاتهاوار في أيام بعض الملوك المالطرية بأسماء قبل امبراطور "أكبر" و لكن أهللى لم يكونوا من أهل العلم و التطعيم، لم تر فيهم و لا سمعنا من نبيح منهم في لسان ما من الألسنة و لا يوجد عندهم مفاتر أو كتب يكونون قينوا فيها بعض آثارهم في بعض الكتب و المفاخر في الحسابات."

عليه الميمنى: و تحدث الميمنى عن صلة والده بالعالم مولانا سليمان المحدث الهندي الكبير الذى كان يفرده عليه و يجلس فى حلقاته . و تذكر بدموعه السلفية.

ولادة الميمنى: و لما تزوج والده و هو فى الثانية و العشرين من عمره مآهده الله إن ولد له ولد فيخصصه لتعلم الدين فولدت بعد عامين فكانت بكر أولاده . و لما بلغت نحو سنة أو سبعة أعوام أرسلنى والده بعد أن انتهيت من قراءة القرآن الكريم و بعض مبادئ الأرية إلى جوناكوه حيث كانت توجد مدرسة تسمى "مهلوكة مدرسة" و نزلت عند عمى يوسف مومن و بقيت نحو ثلاثة أشهر أتريد على هذه المدرسة. لذكر أنى تعلمت فيها بعض "أصنامة" (رسالة من الرسائل الفارسية) التى كانت تدرس فى بلاد الهند كدراسة الهندائية للغة الفارسية) و تعلمت خط العروبة الفارسية.

أساتذة الشيخ و شيوخه: رافق بعض الأساتذة فى رحلته العلمية لبلدة دلهى و منهم الشيخ عبدالغالى و كان ذلك فى أواخر شهر ديسمبر عام ١٩٠٦م و ظل فيها ثلاثة أعوام - درس خلالها بعض الكتب فى الصرف و النحو باللغة الفارسية و كما يهود من حديثه أنه لم يستفد الفائدة العلمية فى أثناء بقاته طالبا فى دلهى و اعتمد على نفسه قبل اعتماده على الشيوخ فقال: "أنى لن استفيد فى المستقبل شيئا . إلا إذا جعلت شىئى نفسى".

ثم هو جعل شيخه نفسه فيرنه تلقى درساته العالية العربية على يد الشيخ نذير احمد الدهلوى (و هو من كبار علماء الدين فى الهند له تفسير للقرآن الكريم و مؤلفات كثيرة بالأردية). و قال: إنه فوا على الشيخ امداء الله المكى و المحدث الهندي الكبير الشيخ أسد حسن خان تونكى (تولده بلدة من راجهوتان الهند). و أخيرا أنقل من الميمنى ما كتب عن شيخه فى الحديث و هو ما يلى:

"و بعد فإجازة الإمام محمد بن على الشوكانى رواها لى شيخى الراوية الرحالة القاضى حسن بن محسن الأنصارى تزيل بهووال الهند ١٢٤٥ - بهووال ١٢٢٧/٥/١٠ هـ بمدينة مهنلى الهند .درب بعض خان: حيث

العلامة الميمنى

كان مقام إمام الهند السيد نذير حسين و مدرسته لعشر ليال بلخ من سفر الفير عام سنة و عشرين بعد الألف و ثلاثمائة من الهجرة و أنا في العشرين قبل وفاة شيخنا بهام. و هذه الإجازة نذير بوجهه - الخ ج و برواية البصرى و السطلى أيضا عن الشمس محمد بن علاء الدين البابلي المصرى عن سالم بن محمد عن التميم البيطى عن زكريا الأنصارى عن شيخ الإسلام العالط ابن حجر المصلاسى. و باقى الاستاذ موجود فى الاثبات المؤلفة فيه. و أجازنى شيخى يوم الأربعاء لمطربطن من سقر سنة ١٢٦٦هـ - بهدلى. و هذا إمساؤه - العاجز الفقير حسين بن محمد الأنصارى الخزرجى السعدى اليمانى عفا الله عنه. بثلوه الضم.

لقد نقلت هذه العبارة من الإجازة التى أجازنى إياها الشيخ الميمنى فى الحديث كما كتب بخط يده أعيراً و قد أجزت صلية بنت سديقى المرحوم الشيخ خليل بن محمد بن شيخنا الرواية الرحالة الحنفى حسين بن محمد إذ تروى ما أرويه عن جد أبيها و تصولنا الفير و الصنى. و كتب العاجز عبدالعزيز الميمنى بمدينة كراتشى آخر شوال سنة ١٢٩٢ - أول ديسمبر ١٩٧٤م^١.

بثلوه الضم

عبدالعزیز الميمنى

هذا و قد اشار الشيخ الميمنى إلى بعض الكتب التى دوسها و منها شافية ابن الحاجب بالعربية و بعض الشروح الفارسية و الحق أنه لم يجعل طولة حياته شيخاً من الشيوخ إلا نفسه. نظرة ماهرة على آثار الميمنى و مؤلفاته^٢ لقد كان الميمنى رحمه الله الذى اندمج فى كيان اللغة و تعرف على أسرارها و أمثالها و حل رموزها المستعمية و كمل تواقسها المشوهة - أحيا الرمم البالية و نعت فيها من روحه حياة و قوة و فكراً و معرفة. كتب الشيخ الميمنى الكثير من الأبحاث و العديد من الدراسات و التعليقات التى طبعت له فى المجلات العربية الوصينة و منها مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق و مجلة المجمع العلمى (العراق) و مجلة الزهراء (القاهرة).

أسلوب للمعنى: كان الشيخ الميمنى يعتمد على أسلوب استعمال الكلمات العربية القديمة بل أحيانا الغريبة وكثيرا ما كان يسلك مسلك أهل البصيص من التزام للصحيح لما كان قد تأثر كثيرا بالأدب العربى القديم وقد درس الألب الإبراهيمى القديم والشعر الفارسي وقد لقنائه في ذلك ذاكرته القوية إلى حد بالغ من الفراسة إذ كان يحفظ نحو مئة ألف من أبيات العرب القديمة منها والعديدة.

فلا قرابة إذا تأثر أسلوبه بلغة الفرس و ساعدتهم من هروب الانحطاب والتفنيص حيث أن الفارسية بقيت لغة رسمية و لغة الشعر و الألب حتى لغة تدريس النحو العربى في شبه القارة الهندية مئات من السنين الماضية في عصر المغول.

(أما أسلوبه فهو كما يلي:

كتب في مقدمة الوصفيات لأبي تمام - " فلا ترو أنه من حسن الاختيار و جودة الإنتقاء دون منوه: المصاحبة و إن كانا في الترتيب وفيه لبنان، و فرعى لبنان، أو خليفي صفاء و فرقى سماء " .

و كما ورد في كتاب الطرائف الأدبية " إذ كان يقدم شكره للمؤرخ الكبير المرحوم أحمد أمين رئيس لجنة التأليف و الترجمة و النشر، " و خاتمة تعالى أن أقدم خالص شكرى و شكر العلم و ذوية للاستاذ أحمد أمين رئيس لجنة التأليف عربى الله على منأيت هذه الأمور.

"من التراث التأليف المؤلف من العصر السالف و القرن الباشر، من الزمان الفخر حتى تهلى كالمهوى، في النور البهيم."

و من أبرز ما أسماه الشيخ الميمنى من مخطوطات و هي كثيرة:

١- ديوان حميد بن ثور الهلالي، مع بانهة أبي مواد الأيسى. و قامت بنشره دار الكتب المصرية بالقاهرة عام ١٩٥٦م.

٢- ديوان سميم (عبد بنى المسحاس) و قد نشرته دار الكتب المصرية في عام ١٩٥٠م.

٣ - الطرائف الأدبية و احتوت على ديوان ألفه الأوسى و ديوان الشنكرى . و تصح قصائد شاذرة و ديوان ابراهيم بن المباس

العلامة الميمنى

الصولي، و المختار من شعر المتنبي و البصري، و أبى تمام للإمام
عبد القادر الجرجاني، و قامت بنشره لجنة التأليف و الترجمة
و النشر بالقاهرة.

٤- كتاب الوعظيات و هو المصاحبة المصطفى لأبى تمام حبيب بن
أوس الطائي نظرت به دار المعارف من سلسلة ذخائر العرب -
١٩٦٢/١٣٨٢ هـ

٥- كتاب الفاظ لأبى عباس محمد بن يزيد المبرد - دار الكتب
المصرية.

٦- كتاب "المفرد و الممدود" للفراء مع كتاب التنبيهات لعلي بن
حمزة البصري، نظرت دار المعارف بالقاهرة.

٧- كتاب سبط اللآلى فى شرح امالى القالى للوزير إلى صبيح
البكرى ، دار الكتب المصرية نشرت فى مجلدين - أما الجزء
الثالث فهو فى تعليقه و جمعه و توثيقاته مقدمته و كان يكتب
و يحلل (علق عليه و حققه) سمعه و أخرجه ، و عارض النسخ
المختلفة / نظمها ، و حقق مائه و استخرج من بطون مائة و
العلم

و له رسالة أيضا و هى محاضراته التى ألقاها فى إحدى الجامعات
الهندية عن الموضوعات و صاحبها.

و مما لا شك فيه أن سبط اللآلى هو الكتاب الذى جعل الميمنى
موضع إجلال و تقدير و احترام و إعجاب غلب فى أوساطنا العلمية
عراقا و سوريا. و كان يفخر به و يمتاز كثيرا بهذا الكتاب لهما اعتزاز -
و كان الشيخ الميمنى كما قال الشاعر الجاهلى تأبط شرا - قوال
محكمة جواب الحق - و هو أول رجل من رجال العلم و الأدب فى شبه
القارة الهندية و الباكستانية، شد الرجال فى طلب العلم و إحياء
المولود من المخطوطات العربية متقبا عنها، فكان من الشخصيات
المسماة الجواله فى العالم العربى و الإسلامى حتى وصل إلى فلسطين
و استانبول و مسقطنطية و لبنان و المغرب العربى، و كان يحاول
المصون على المخطوط يدفع ثمنه من جيبه الخاص أو يمال الجامعة التى
كانت تعتمد على الشيخ الميمنى و على اختياره و جهوده فى المصون

خلاصة الهند

على أندر المخطوطات العربية في اللغة و الشعر و الأديب. و كانت هذه الكتب قد أخرجها و هو رئيس قسم اللغة العربية في جامعة عليجواه أو في جامعة كراتشي أو رئيس قسم اللغة العربية بجامعة بنجاب. أو كلسنلا و بحث ممتاز في أبرز جامعات الهند و باكستان.

و هناك كلمات قيمة عن شخصيته الأدبية و رعت في مؤلفاته تقديرا أو امتوافا للفصل الميمنى أو إسهائا و تقديرا من الذين طبعوا مؤلفاته النادرة في بلادنا العربية. و هي تدل على قيمة مؤلفاته و تعدد مكانته العلمية في العالم الأديب.

تلامذة الشيخ الميمنى: لقد بقى العلامة الميمنى استلاماً و رئيساً للقسم العربى في أبرز الجامعات الهندية و الباكستانية مدة طويلة فلا استطيع أنا و لا غيرى أن يستقصى عدد تلامذته الأهم إلا استأني الدكتور السيد محمد يوسف مطلق الاشياء و الشظائر (المساسة للشالدين) الذى كان من أرشد تلامذة الشيخ و أبرزهم، أنجبهم و أحبهم ، أشهرهم و كان الشيخ يفتخر و يعتز به و يحبه حب الوالد ولده و كذلك وجدت الدكتور السيد محمد يوسف كان يحب استأناه الجليل و يحترمه و يخدمه ، و قد بقى الدكتور السيد محمد يوسف رئيساً لقسم اللغة العربية بجامعة كراتشي مدة طويلة و قد نوى في لندن إذا كان قى طريقه إلى بلاده من نيجيريا ، و ذلك قبل وفاة شيخه و استلامه الميمنى و تاريخ وفاة الدكتور السيد محمد يوسف هو ١٩٧٨/٧/٢١م و هناك أستاذ فاضل آخر أيضاً من أشهر تلامذة الميمنى و هو رئيس القسم العربى (سابقاً) بجامعة علي جواه الهند و مؤسس الجمع العلمى الهندى أيضاً، و هو الدكتور السيد مختار الدين أحمد و قد قابلنى الدكتور السيد مختار الدين أحمد فى عليجواه حيث كنت هناك فى زيارة رسمية لبلاد الهند. أراء مختظيا حذى أستاذ الشيخ الميمنى فى البحث و التعليق حيث قد اختار مسلك الشيخ الميمنى فى آرائه و أبحاثه العلمية فتبعاه الله تعالى.

أما زيارتى الأخيرة للشيخ الميمنى فكانت قبل يومين من وفاته فى ١٩٧٨/١٠/٢٥ حيث توفي الشيخ فى ١٩٧٨/١٠/٢٧م. و قد كنت رئيسة القسم العربى آنذاك، و ذرته فى الإجتماع السنوى للجنة

العلامة الميمنى

الضئون الدراسة العالية فى القسم العربى و قد ظل رئيسها طوال حياته، و لكن امتدّد و قال لى - يا بنى لقد لميمنى الهوم و الأمراض و كانى فى طريقى من الدنيا إلى الآخرة فبهوى الأمر و أنت الآن و الحمد لله صاحبة الأمر و أوصوك أن يوفقك الله و يكون فى عونك و أنمى فى خدمة اللغة العربية.

هذه نظرة عابرة ألفتها و صورة رسمتها عن العالم الباحث المحقق العظيم الشيخ عبد العظيم الميمنى و فيما ما رسمه هو لنفسه و ماريت من خلال منى بهذا العالم الكبير.

إن هذه الصورة كما أرى تدل على سر عظمة اللغة العربية التى هى لغة القرآن و عرف قدمها بل شغل جميعا المسلمون فى بلاد غير عربية، و تدل على عظمة الدين الإسلامى الذى انتشر فى سائر الأرض و مغاربه و أطراف الهند، الدين الذى أخرج لسرة الميمنى من كلمات الشرك و الوثنية إلى نور الإسلام و شغل حبا و لهذا العزيم الشيخ عبد العزيز الميمنى بهذه اللغة و بقراءتها المهد و حديث شيعها الكرم و تراثها الزاخر العظيم ثرا و شعراً فخدم الرجل هذه اللغة فكان نعم الرجل من رجال الهند و الباكستان الذى خدم هذه اللغة و علومها و نقل من كنوزها و عظم شأن و جالها جهات أعماله نافعة زاخرة بكل جديد و إن كان قديما و بكل قيم و إن كان جديداً. فرحمه الله تعالى و أدخله فسيح جناته.

نبذة عن فن الغزل في الشعر الأردني

بقلم : يوسف ناصر

الغزل هو الصنف المحبب لدى الناس أكثر من غيره من الأنواع الشعرية الأخرى، و هو عبارة عن حديث ، وكلام للشعراء من المرأة وجمالها وسرد المواطن التي تتعلق بعلاقة الرجل مع المرأة، وهذا الصنف أيضا يعرف في الألب العربي باسم "النصيب"، وقد اشتهر وبرح فيه الشعراء في جميع العصور، قيمة كانت لو حديثة.

للم تكلف البشوية في أي وقت من الأوقات، وخاصة الشعراء من الكلام عن المرأة، سواء يكون الكلام عن جمالها الجسمي الظاهر أو العذوي ، أم يكون سرنا للمواطن التي نكمن في قلب الانسان وعقله، ولكن السالب العرض والبيان تطورت بمرور الزمن، وقد وصلت إلينا أكثر الآداب القديمة وعرفنا كيف تفوّلت في أديها ، فربما ما جاء على الحجر وحفظ على أوراق البردي أو سُطر في الكتب، فقرأنا في شاهنامه الفرس وحبابهارنا الهند والليلة اليونان واليهادة الرومان والفاني دوان عند الفرثسيين، وهيلد براند عند الألمان ولهموها من كتب الملاحم والاساطير والسير، وكلها تصف المرأة بالوان قوسية، وتعملها غاية الرجل وامنية هواه والمنية شعوره وسجل خياله. (١)

وفي العصر الجاهلي كان معظم الشعراء يقولون لشعار الغزل كالتشبيب في قصائدهم التي كانت تشتمل على موضوعات أخرى غير الغزل ، مثل عنزة بن هذاه، و زهير بن أبي سلمى، و امرؤ القيس

فن الغزل في الشعر الأردني

وميرهم، كما كان هناك شعراء آخرون لا يذكرون لشاعر الغزل في بداية قصائدهم ومنهم عمرو بن كلثوم في معلقته فبدأها بوصف الفخر ثم انتقل إلى الغزل وفهره الكثير.

أما عن نشأة فن الغزل كفن مستقل بذاته فيذهب د. طه حسين إلى أنها كانت في العصر الأموي، وأن عبيد الله ابن قيس يكاد يكون معبده. (٦) وتابعه د. شكوي فيصل الذي يعد أصحاب فرعاً من المدرسة الحميرية انصرفوا من السياسة مكوهين فأرادوا الإنشقاق من حمويهم. (٧) أما الدكتور الموصي فيقول بوجوده في الجاهلية وهو سحبق في هذا، لأن هناك شاذج من هذا الغزل في الجاهلية وصدر الإسلام أيضاً. فليس بن الفطيم تغزل بمسرة أخت عبيد الله بن ربيعة في يوم يقاتل (٨) فرد عليه عبد الله متغزلاً بأخته ليلى. (٩) وتغزل حسان بن ثابت بليلى بنت الفطيم فأجابته فليس متغزلاً بزوجته (١٠) وتغزل كعب بن الأشرف بأم الفضل بنت الحارث وبغيرها من نساء المسلمين. حتى قيل أنه إذا هنّ ما حمل الرسول الكريم على الأمر بقتله، وتغزل عبد الرحمن ابن حسان برملة بنت معاوية غزلاً أشار حفيظة أفيها يزيد. (١١) فالأمثال السابقة دليل كاف على وجود فن الغزل كفن مستقل بذاته في العصر الجاهلي و صدر الإسلام. وينتهي ميلاده في العصر الأموي.

وتطور فن الغزل تطوراً كثيراً في العصر الأموي. فتجد شعراء كثيرون وقفوا شعرهم على الغزل في هذا العصر. وشهدت اتجاهاته بين غزل أو إتجاه حسي وبمثل هذا الإتجاه عمرو بن أبي ربيعة، وإتجاه مدري وبمثل جندب بكينة، وإتجاه ظفيري، وبمثل الأخطل والغزدق و جوير وغيرهم.

وبعدما اتسعت وقمة الدولة الإسلامية، أصبحت بلاد فارس تحت راية الخلافة العباسية، ونشأت حركة الترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية، واختلف العرب بالأعاجم، حدث تطور في الأدب من ناحية الأسلوب والمضمون، وبدأ الطابع الفارسي يطفئ على الشعر العربي، وبالتالي زاد تأثير الأدب العربي على أدب اللغات الأخرى، وخاصة

اللغة الفارسية. فظهر الشعر الفارسي أمام العالم في ثوب جديد من العروص العربي، وبموضوعات جديدة كانت نتيجة لشيوع الإسلام واللغة العربية في بلاد فارس.

وهنا تطوّر فن الغزل لدى الفرس من الناحية الفنية، وانفصل تماماً عما كان عليه في الشعر العربي. فتقلّص الفرس في بناء القصيدة الغزلية، ولم يكتفوا بالقافية في الغزل، بل إهتموا بالقرام الخاصر بالقافية والوديع، ونجد كذلك غزليات فارسية بدون رديف. كما اشتهت دائرة الغزل من ناحية الموضوعات، فلم يكتفوا في لمزلم بوصف المرأة، وسرد العواطف، بل أضفوا إليه موضوعات أخرى مثل التصوف والفلسفة والأخلاق والحكمة والتجرب وغيرها من الموضوعات الأخرى. وفي العصر العاصر نجد أن بعض الشعراء الإيرانيين قد طهروا شكل قصيدة الغزل الفارسي، فكتبوا الغزل في شكل المسدس والمسطح. كما حدث فيجبر وأصبح في البحور قزاق مديها عن عدد البحور المألوفة لدى العرب، وكثرت الزجافات في الشعر حتى أصبح فن العروص الفارسي فناً مستقلاً بذاته، واللغة الفارسية غنية بتواوين الغزل لكبار الشعراء أمثال حافظ الشيرازي، وجاسي وأمير خسرو الدهلوي، الذين شكروا للأدب الفارسي إرثاً في الشعر، وأسسوا له في عالم الغزل تعدد ظلّ الحضارة الإسلامية.

أما بالنسبة للغزل الأردّي فمن المعروف أنه حينما تطوّر الغزل الفارسي لم تكن اللغة الأردية شيئاً مذكوراً في عالم الحضارة والأدب الإسلامية، فنشأة اللغة الأردية تعود إلى بداية عملات محمد الغزنوي (عندبعض التقادير) أما قبل ذلك فكان العرب يحكمون في التميم "المخد" الذي سمّوك باللغة العربية وآدابها عن طريق العرب بحيث لا أذا "بشار المقدسي" المقتان عام ٣٧٥هـ وجد سكانها يشهدون العربية والسندية، وقد تكثر اللغة السندية بدورها باللغة العربية، وتطورت وخلت فيها الكلمات والمعارات العربية. وظهر فيها طابع الحضارة الإسلامية.

من الغزل في الشعر الأرمي

أما نشأة اللغة الأرمية فهي تبدأ بدخول الخزاة المسلمين الذين دخلوا الهند من طريق أفغانستان، ومعظمهم كان من أصل فارسي، وبهم زاد نفوذ اللغة الفارسية في اللغة المحلية، وتضاءل أثر اللغة العربية شيئاً فشيئاً حتى أصبحت اللغة الفارسية لغة نوابين الحكومة، ولغة العلم والأدب وبعد فترة قليلة من قيام الدولة الفرتونية نجد الشعراء المسلمين يقرهون الشعر بالفارسية، وبدأ الأديباء والكتّاب يكتبون من جميع أنواع العلوم باللغة الفارسية، وألفوا الكتب في النحو والصرف العربي، ونجى في الهند كثير من شعراء الشعراء باللغة الفارسية، أمثال مسعود سعد سلمان اللاهوري، وأمير خسرو الدهلوي، و زادشاههم بهذه اللغة حتى أصبح لهم أسلوب جديد في الشعر والتثر يعرف الآن في الأديب الفارسي باسم "السبك الهندي".

فالشعراء في الهند جعلوا أدباء الفرس وشعرائهم قدوة لهم أمثال سعد وحافظ وسنائي والفردوسي واتبعوا أسلوبهم في الشكل والمعنى. وفي البداية كانت هذه الحركة مقصورة على المجتمع الإسلامي، ولكن في فترة متأخرة نقل فيها الهندوس أيضاً فهناك قائمة لأدباء بها بأسماء الشعراء الهندوس الذين أجادوا الفارسية وتركوا ثراثاً جليلاً للأدب الفارسي الهندي.

واللغة الأدبية في البداية لم تظهر إلا في صورة كلمات فارسية وعربية مستعملة في اللغات المحلية بالهند، فالسلاخ التي وصلت إلينا من تلك الفترة أسلوبها أقرب إلى اللغة الهندية وخاصة نماذج الشعر، فنجد أشعاراً لأمير خسرو الدهلوي مركبة من اللغة الفارسية والهندية. بحيث يكون الصراع الأول من البيت بالفارسية والآخر بالهندية، أو عكس ذلك.

ومنذ قيام الدولة الفرتونية وحتى قيام الدولة المغولية لم تحصل اللغة الأرمية على مكانة أدبية بين لغات شبه القارة الهندية، فالشعب الهندي يحامى كان يتحدث في المدن والأصوار بلغاته المحلية. أما عواصم الدول التي كانت مفتلى الناس من بلاد أو ولايات أخرى فكانت تتحدث

باللغة الفارسية، وتعامل مع الناس بلغة مختلطة "أردية". من ملاحظة أن الذين يسكنون بعيداً عن العواصم لم يبقوا يسمّون من هذا التقدير الشامل الهائل مع مرور الزمن، فكانت اللغة الفارسية كلغة للحكومة و العربية كلغة الدين أثر كبير في تغيير اللغات المحلية الهندية. أما المثقفون في تلك الفترة أي الدولة الغزنوية والدول التي توالى بعدها فكانوا مهتمين بالفارسية لأسباب كثيرة منها سلباً.

(أ) معظم هؤلاء الناس كان من أصل فارسي.

(ب) كانت اللغة الفارسية لغة الحكومة والديوان.

(ج) كان معظم الثروات المضاري الإسلامي آنذاك بالفارسية.

فالشعراء لم يتركوا الفارسية تماماً، ولو أنهم استعملوا بعض الألفاظ الهندية أو ترجمة بعض العبارات الهندية إلى الفارسية في أشعارهم، إنما لم يكن سمعاً إيرانيّاً أصيلاً. ولكن بمرور الزمن ظهرت لديهم خصائص الصبا الهندية، فالجمال الذي كان يشكّل عنه الشعراء بالفارسية كان جمالاً هندياً، وثقاليه المجتمع التي يذكرونها في شعرهم لم تكن إيرانية محضة، بل كانت إمتزاجاً جميلاً للثقافتين الهندية والفارسية معاً. حتى الشعراء الذين جاءوا من إيران أيضاً قبلوا هذا الأسلوب وجرعوا فيه.

أما اللغة الأردية فلم تظهر فيها أي حركة أدبية شعرية خاصة في مبدان القرن إلا أيام الملك المغولي شاه جهان* (١٦٢٧-١٦٦٦م) وظهرت بوادر الإهتمام بها لدى المثقفين والشعراء والأدباء. في البداية كان شعراء اللغة الفارسية في شبه القارة الهندية يستعملون ألفاظاً هندية في شعرهم وفي تلك الفترة بدأ الشعراء الهنود يستعملون كذلك ألفاظاً عربية وفارسية وتركية في شعرهم. وكانت هذه هي بداية اللغة الأردية سبّلت في صورة الشعر. وجاء الوقت الذي انتفت فيه الأردية ضياعاً طلباً خاصاً بها. ويبدأ هذا العهد من الشاعر الكبير أمير خسرو، الذي ترك ثروة غير قليلة في الشعر والنثر الأردية والهموم تعتبر ثروته هذه أساساً للغة الأردية. وقد راج قرطبي الشعر في اللغة

فن الغزل في الشعر الأرمي

الأرمية بعد أمير خسرو كثيراً، ولكن حيثما نضعن النظر في هذا الشعر القيم نجد أثر الشعر الفارسي عليه واضحاً من حيث استعمال الألفاظ والمصطلحات والتعبيرات الفارسية، والحقيقة هي أن الشعر الأرمي أساساً يستمد جميع مقوماته من الشعر الفارسي. فالفنون الشعرية في اللغة الأرمية كلها تعتمد على فنون و أغراض الشعر في اللغة الفارسية، حتى أنه لم يحدث أي تغيير في المصطلحات الشعرية في اللغة الأرمية، لذلك يمكن القول بأن الشعر الأرمي منذ أمير خسرو حتى عهد سرسيد أحمد خان وحالي وأزاد تقليد للشعر الفارسي. فكل الفنون الشعرية الفارسية انتقلت إلى الأرمية مثل فن الغزل والرباعي والخمسي والمرثية والقصيدة والقطعة وغيرها.

إلا أن الشعراء الأرميين أبدوا الإهتمام الأكبر بفن الغزل أكثر من الفرس. فقررنا بأن الشاعر الذي لا يستطيع قرض الشعر في قالب الغزل فهو ليس بشاعر. بالإضافة إلى أنهم استعملوا كلمة الغزل بمعناها المجازي، ولم يتمسكوا بمعناها اللغوي. والمراء من الغزل في الشعر الأرمي هو البناء الفني العروضي الملتزم بالقافية والوزن والرديف والقافية تشيرون من ناحية المعنى فقط، أما الرديف فلا يتغير وهو عبارة عن كلمة تتكرر عقب كل قافية، ويمكن أن يكون إسماً أو فعلاً أو حرفاً. والرديف ليس بضرورة ضروري في منهج بناء القصيدة الغزلية في الشعر الأرمي، كما هو الحال في الغزل الفارسي. فتوجد قصائد غزلية أرمية قليلة ليس بها رديف، و منهج بناء القصيدة الغزلية الأرمية كالتالي :-

١. مطلع: وهو البيت الأول من الغزل، ويشترط أن يكون مصراعاً متحديين في القافية والرديف، أما باقي أبيات الغزل فهجبي أن تشتمل في القافية والرديف في المصراع الثاني في كل بيت. وإذا كان البيت الثاني من الغزل يشبه المطلع في الشكل يطلق عليه "حسن مطلع"، وتكرار المطلع يدل على مقدرة الشاعر الفنية.

٢. القافية: وهي تشيرون من حيث المعنى لفظ في الأبيات، وحرف

الروي لا يتغير.

٣ . الوصف: وهو الكلمة المتكررة في آخر كل أبيات الغزل .
 بهدائه ليس بشرط ضروري في بناء الغزل . ولكن يحرص الشعراء على استعماله بجانب القافية لما له من أثر بالغ في الموسيقى والإيقاع .
 ٤ - الوزن :

٥ . المقطع أو المضم : وهو البيت الأخير من الغزل . حيث يذكر الشاعر تخلصه في أحد مصراعيه . والتخلص هذا هو إسم الشاعر الشعري . وقد يكون جزءا من إسمه فعلا . وقد لا يكون له وجود في اسم الشاعر الأصلي . على سبيل المثال الشاعر إتشاء الله خان تخلصه إتشاء والباعر شوكت علي خان تخلصه هاني والباعر أمير ميناوي تخلصه أمير . والشاعر إسم الله خان تخلصه غالب . فليسمه لا يوجد فيه "غالب" تماما . ويضع الشعراء هذه العلامة "سم" فوق تخلصهم . والشعراء الذين فرضوا الشعر بالفتن الفارسية والأردية نجدهم يستعملون تخلصا لهم في الأردية غير الذي يستعملونه في الفارسية . على سبيل المثال الشاعر نواب مصطفى خان . تخلصه في الفارسية "حسرتي" . وفي الأردية "شيفته" . والشاعر ضياء الدين خان تخلصه في الفارسية "خشان" وفي الأردية "نير" . كما أن بعض الشعراء يستعمل تخلصا واحدا في الفارسية والأردية وأهم هذه الشروط كلها هو لابد من وجود الوزن والقافية في الغزل . ولكن في القرن الحالي أثر الشعر العربي على الغزل الأردى كثيرا في نواح متعددة أهمها الشكل . فوجدنا شعراء يكتبون الغزل الحر . و أول من كتب هذا النوع من الغزل هو مظهر إمام ثم علم حيا نوید و بشیر بدر وتبعهم الكثيرون .

٦ . عدد الأبيات . أما من ناحية عدد الأبيات في الغزل الأردى فقلنا خمسة أبيات . وأكثرها سبعة عشر بيتا . ونجدها فصل عند البعض إلى خمسة وعشرين بيتا . وفي الفترة الأخيرة لم يلتزم الشعراء بهذا العدد . بل نجد منهم من يكتب الغزل في ثلاثة أبيات أو أربعة . ومنهم من يكتبه في خمسين بيتا . لذا رأى بعض النقاد أن يكون هناك مطلع آخر إذا كان عدد الأبيات يزيد من سبعة عشر بيتا .

فن الغزل هي الشعر الأروى

٧- المحنى : أما من ناحية المعنى فالغزل الأروى نوعان -

الأول- غزل نهم مسلسل- وهو الذي لا يوجد فيه ترابط بين أبياته في المعنى أو الموضوع. وفي هذا النوع يكون لكل بيت من أبيات الغزل معنى مستقل بذاته، مثلا نجد بيتا في التصوف والثاني في العشق والمحب وآخر في الأخلاق أو السيلسة بحيث لو قدمنا لو آخرنا أو حذفنا أحد الأبيات فلا يحدث أى خلل في الغزل وبمعنى آخر ليس في هذا النوع من الغزل أسلوب القصة كما هو الحال في الغزل العربي ومعلم الغزل الأروى نجد نهم مسلسل.

النوع الثاني- غزل مسلسل- وهو الذى توجد فيه وحدة الموضوع، والشاعر يتحدث في الغزل كله عن موضوع واحد كالتصوف مثلا. وفي الغزل النهم مسلسل إذا وجد بيتان بينهما ترابط في المعنى فيطلق عليهما "قطعة"

أما بالنسبة لموضوعات الغزل الأروى فكثيرة لا حصر لها، منها على سبيل المثال موضوعات الحب والعشق، والأخلاق، والفلسفة والتصوف، والعين، والحكمة، والوعظ، والسياسة، والإجتماع، بالإضافة إلى موضوعات تتعلق بمظاهر الطبيعة، والحياة المعاصرة ومتغيراتها. فداشرة موضوعات الغزل الأروى واسعة جدا، وتعتبر هذه الصفة سببا من أسباب الإقبال عليه. وفن الغزل هو أشهر الفنون الخمسة و أوسعها في اللغة الأروية، وليس هذا فعصا ولكنه روح الشعر الأروى. ويحتبر أجود غزل في العالم كله سواء من الناحية الفنية أو من ناحية تنوع الموضوعات والأساليب.

والغزل الأروى مجنى أساسا على الرموز والاستعارات والكنايات والإختصار. فشاعر الغزل الأروى يعرض لنا الطلائع المختلفة مجتمعة بايقاع بديع يؤثر في القلوب، فاللغة الأروية فنية بالموسيقى والنغم بوجه خاص، وذلك لإحتوائها على ألفاظ ومبارات ومصطلحات لغات مختلفة مثل العربية، والفارسية، والفركية والسندية، والبشجابية، والسنسكريتية، وغيرها من لغات شبه القارة الهندية الأخرى، بالإضافة

شظية الهند

إلى الألفاظ الانجليزية والفرنسية والإسبانية والبرتغالية والإيطالية والمسيحية واليابانية وغيرها من اللغات الأخرى. فهو يقي اللغة الأردية موسيقى وثلاثة مستصاغة لكل الأذان شرقية كانت أم غربية. وباختصار استطاع القول بأن الأردية تعتبر مجموعة لغوية لعظم لغات العالم.

وفي بداية القرن الثامن عشر الهجري كتب الشاعر ولي بكش (١٧٠٧م) وهو من جنوب الهند أول ميران كامل في الغزل الأردى. وكان هذا الديوان خيود بداية في ميدان الشعر والغزل الأردى. ويعكس غزل ولي بكش الحياة الاجتماعية ومشغلياتها، والسعادة الشفانية في تلك الفترة. ومن شعراء الغزل في تلك الفترة شاجي، وأبيرو، ويكرنج (يكرنك)، وأرزو وغيرهم. ويتسم غزل تلك الفترة بالاهتمام البالغ بالصناعة اللغوية، والإكثار من استعمال الرموز والألفاظ ذات المعنى، كما يتسم بجزالة الألفاظ، ولصاحة الأسلوب، ودقة التصوير، وقوة المعنى، واستعمال الجميل من الاستعارات والكنيات والتشبيهات ولعب ولي بكش دورا كبيرا في إقامة بناء الغزل الأردى على أرض صلبة، وعرف لاحظه من الشعراء على أسلوب وإيقاع موسيقى جديدة، وموهومات مختلفة.

تأتي بعد ذلك فترة شعراء الغزل الأردى الكبار، والذين ما زالوا آثارهم واضحة حتى الآن على من يتشغل في الأردية. وهم سونا، ومير (١١٢٥-١٢٢٥هـ)، و درد (١١٣٢-١١٩٩هـ) الذين لهم اليد الطولى في تطوير وتقدم الغزل الأردى سواء من ناحية اللغة والأسلوب، أو من ناحية الموهومات. وكان لكل شاعر من هؤلاء الشعراء الثلاثة بصمة خاصة به. فغزل مير مثلا بجانب أسلوبه الذي يتسم بالسهولة الملتصق قائم على شذرة العزن، التي نجدها في كل قصائده الغزلية. وتعتبر هذه الشذرة هي الصمة الرئيسية للغزل مير، ومصدر شذرة العزن هذه ليس الحب والعشق، بل يتمه وحياته الغير مستقرة كانا من أهم أسباب هذه الروح الحزينة التي نزلها مجسدة في معظم غزله. ولكن مع وجود

فن الغزل في الشعر الأردني

هذه النزمة والنقمة الموزونة نجد موضوع الصنق والحب من أهم موضوعات غزله. وبجانب ذلك يتناول أيضاً حسب المعنى اللغوي لكلمة الغزل، فيصف ويشبه المرأة بأجمل الصفات، وبأرق التشبيهات ومثال ذلك نجد في هذا البيت:

نازكي اس كم لب كي كيا كيهي ينكهزي انه كلاب كي سي هي
[الترجمة: مثلاً نقول من رقةً مثلها، فهي تحبه ورقة الورد]

وعلى العكس من الشاعر مبر تجد التغزل والفرح من أهم سمات فن الغزل عند الشاعر سودا. وهذا يرجع إلى أن سودا في الأصل شاعر القسيمة (المدح والهجاء) الأردنية أما غزل الشاعر فواجه مبر درد فهو قائم على التسرف وخاصة وحدة الوجود. ومثال ذلك نجد في أشعاره التالية:

نجمي كو چو پاں چلوہ فرما نہ دیکھا
پر ایو ہے دنیا کو دیکھا نہ دیکھا
تغافل نہ توری بہ کچھ نہ مکھانی
ادھر تونی لیکن نہ میکھا نہ دیکھا
آنیت، مصیبت، علامت بلائیں
تو عشق میں ہم نے کیا کیا نہ دیکھا
[الترجمة: لو لم أراك مثلاً هنا في نفس المكان، سواء مني أن لري المشيا لم لا أراها.

أراشي تغافل أيأما كيهي، لكذلك لم تو، ولم تنظر إني]
[كم لقينا في مشكك من النسي، و مصيبة و علامة و بلاء]

وكان الصمراء منذ أن نشأ الشعر الأردني حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي يكتفون من استعمال العبارات القارسية والهندية الثقلية، ولكن الشامريين الكيميويين (م ١٨٢٨م)، وأشق (١٧٦٧ - ١٨٤٦م) لعبا دورا بارزا في تنقية اللغة الأردنية من العبارات القارسية، والألفاظ الهندية الثقلية، وبهذا خلقا غزلاً أردنياً جديداً شتاز

لقته بالسهولة والسهولة ، وتحياه بالدقة والخدمة . كما يتسم غزلهما بالميل إلى التمجيد في كل شيء .

بعد ذلك تأتي أهم فترة من فترات وانتشار الغزل الأرضي عالياً ، والتي من أهم شعرائها توكي (١٧٨٩م - ١٨٨٩م) ، وغالب (١٧٩٦-١٨٦٩م) ، و سون (١٨٠٠-١٨٩٦م) ، فقد قام هؤلاء الشعراء الثلاثة بدور عظيم في تطوير الغزل الأرضي من حيث اللغة ، والأفكار الفلسفية والموضوعات ، والأسلوب ، ويميز غزلهم بجزالة الألفاظ ، والمصاحبة البهية ، وعمل الممنى و براعة التمثال وسعة والمضامير غالب العبد الطولي في إبداع أفكار وأخيلة فلسفية جديدة ، وفي استعمال لغة أودية مزينة بيمض الصبرات والألفاظ الفارسية التي تتسم بالسهولة المستنح . ومن أشعاره الغزلية ما يلي :

سب كهاں كچھ دلالہ ونگل مجھ نہاں ہوں گشتیں
خاک مجھ کیا سود نہیں ہوں گی کہ پتہاں ہو گشتیں
یاد نہیں ہم کو بھی رنگا رنگ بزم آرائیاں
لیکن اب نقش ونگار طاق نہیاں ہو گشتیں
قید میں یہ قلوب نے لی تگو نہ یوسف کی عید
لیکن آنکھیں روڈ نہ مجبور زنداں عد گشتیں
رنج کا خوگو ہوا انسان تو مت چلتا ہے رنج
مشکلیں مجھ پر بڑیں اتنی کہ آساں ہو گشتیں
[المترجمہ - ما ہذا من ورود و ازہار لایمثل کل ما عکس فی الارض
وما اجعل تلك الاشكال التي تبلى سفسره فی التراب ،
- ما کان بدھنی من ذکریات تلك العفلات ، أصبح الآن نلوسا لطلال
النسیان .
- صبح آن ، یہ غروب - علیہ السلام - لم یحال عن ہوسفی علیہ السلام فی
المسجد إلا أن عینہا صارتا تلقتین فی جدار الصحن
- یتسعی الائم حیثما یتموہ - الإنسان - واجہت وشاکل و مصائب
کثیرا لہذا صارت ہیئۃ سملۃ]

فن الغزل في الشعر الأردني

والحقيقة هي أن معظم الشعراء الذين جاءوا بعد غالب قد تأثروا به كثيرا سواء من الناحية الفنية أو من ناحية الموضوعات. و في مقدمتهم أكبر شعراء الغزل في الأردن الطريين عصمت موهائسي. و فائتي بدويوني وجكرمراء أباعى ولهموهب. وحنجر غالب هو أول شاعر أردني أرسى موضوع الفلسفة في الغزل الأردني.

و إذا عدنا بنظرة خاطفة إلى الغزل الأردني منذ نشأته حتى عام ١٨٩٧م نجد أنه لم يحدث فيه تغيير واضح، لا من ناحية الموضوع و لا من ناحية الشكل. فالموضوعات التي صنفها الشعراء القدامى غزلهم مثل الحب والمثاق والتصفوف والأخلاق، وغيرها هي نفس الموضوعات التي تناولها الشعراء التابعون حتى فترة الشاعر بين الكعريين حالي و آزاد. أما من ناحية الأسلوب و اللغة فقد حدث تغيير واضح. و ذلك لأنه حينما يحدث أي تغيير من الناحية الاجتماعية والثقافية نجد أثره واجسا على أسلوب الشاعر ولقته.

ومن المعروف أن الرمي السياسي و الوطني والقومي بدأ ينتشر في شبه القارة الهندية منذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. والذي كان من نتائجه الثورة الوطنية التي قام بها أهل شبه القارة ضد المستعمر الإنجليزي عام ١٨٩٧م. وفي هذه الفترة برز الشاعران خواجة الطاف حيمس حالي (١٨٣٧-١٩١٤م) و آزاد في سماء الأند و الشعر الأردني وهما اللذان أسسوا جمعية "انجمن پنجاب" في لاهور عام ١٨٩٤م. واهتمت هذه الجمعية بالنظم الأردني كثيرا. و دعا حالي إلى عدم الاكتفاء بالموضوعات الغزلية الموروثة فقط، و تناول الموضوعات العصرية الأخرى مثل المرأة والإجتماع والإصلاح ومظاهر الطبيعة وغيرها. وقرن بعض الشعراء بأن فن الغزل فير قدر على أن يستعمل على الموضوعات العصرية، إذا ابدوا اهتمامهم الأكبر بفن النظم. وهكذا قل الإقبال على فن الغزل إلى حد ما. ولكن بسبب حركة حالي و آزاد الإصلاحية هذه أحييت بعض الموضوعات الجديدة، وأصبح الغزل يتناول موضوعات عصرية، و بدأ يحير عن الحياة الخاصة والعامة على السواء.

وكتب حالي غزلا يتميز بالسلامة، مستملا فيه بعض العبارات المستعملة في العبارة اليومية، ويعكس لنا في غزله الصراع بين الحرب والشرقي في تلك الفترة من ناحية التعليم والثقافة، وتلطف النمرود والإحتجاج الواقع في غزله ضد الفسوق، وكتب غزلا يدور حول الموضوعات السياسية والاجتماعية والوطنية والقومية والإصلاحية بالإضافة إلى الموضوعات الغزلية القيمة الموروثة.

وفي النصف الأول من القرن العشرين انتعش الغزل الأردني، و زاد الإقبال عليه من جديد، وفي هذه الفترة نجد أكبر شعراء الغزل الأردني الحديث أمثال محمد إقبال، وحسرت موهاني، وفاني بدايوشي، وجكر مواء آيادي، وأسفر، و بامر، ويكنه، و عزيز لکهنوي، و سيناپ أكبرابادي، وغواني وغيرهم الذين لهم اليد الطولى في إنعاش الغزل الأردني وبعث من جديد، فخلقوا فيه الروح المصرية، و أوجدوا فيه فلسفة و فكراً جديداً، بالإضافة إلى الموضوعات والأساليب المختلفة. وبعد ذلك ظهر تاليف الشعر العربي على الغزل الأردني، فنهج شعراء يكتجون غزلا حراً، ويعتبر هذا أول بداية في تغيير شكل و قالب الغزل الأردني، ويتأثير من الفكر العربي ظهرت الحركة التطورية في الأدب والشعر الأردني في أواخر العقد الرابع من القرن العشرين، وكانت هذه الحركة تهتم بفن النظم و موضوعاته وخاصة الموضوعات التي تتعلق بالطبقة العاملة والفلاحين ويتميز آخر كان إتجاه شعراء هذه الحركة إشباعاً لاحتوائها، تأثر من الغزل أيضاً بهذه الحركة التطورية، فتعددت موضوعاته و أساليب بيانه، ليس هذا فحسب بل و كتب بعض شعراء هذه الحركة التطورية، غزلا في غاية الجمال، أمثال فنيش، و رشيد وسفودم، وإحسان داتش و مجاز وغيرهم.

وحيثما قسمت شبه القارة الهندية إلى دولتين الهند وباكستان، وهاجر كثير المسلمين من باكستان إلى الهند، والعكس ظهرت نتائج عديدة سبباً أثر هذا التقسيم، فشاغ الدمار والهلاك، و إهتد شعراء الغزل بجانب شعراء النظم وكتاب الرواية والقصة والمسرح يتناول

٣- الغزل في الشعر الأردني

هذه الحالة البيئية، ووصفوها وعطا دقيفا، وعكسوا لذا كل الأثار السينة التي ترتبت على هذا التقسيم.

وحيثما ظهرت حركة المداينة في الشعر الأردني بخائر من الشعر الغربي ما بين عام ١٩٥٥ و ١٩٦٠م، لم تقتصر أثارها على النظم فقط، بل أثرت كذلك على الغزل الأردني، وأصبح شعراء الغزل يشناولون في عزلهم جميع الاتجاهات والتزعات والمشاكل التي يعاني منها الإنسان المعاصر، والتي ظهرت نتيجة التقدم العلمي والتكنولوجي. ومن هذه الاتجاهات: الاحساس بالضيق والفقدان، والذرية والوحدة، بالاحالة إلى أنهم مكسوا لذا صورة المدينة الصناعية ومساكنها، أو مأساة المجتمعات الحديثة بكل صراعة وبدون حواراة، والحقيقة هي أن مأساة المدينة الصناعية هذه لم تتوقف عند عالم الغزل والشعر فقط، بل تجاوزته إلى عالم المسرح الأردني أيضاً. ويبدو ذلك واضحا في الصراع الفكري لمسرحيات المؤلف، حتى حين تسمم في تصوير مأساة وحدة وعزلة الفرد أو جسم الوجود مع الآخرين وبالأحرين. مثلاً نجد في مسرحية الأنبياء والمفكر الفرنسي جون بول سارتر "جلمة مريية" (HUISCLOS) والتي فيها يظهر "الجسم في صورة العلاقات النفسية المتضاربة بين الناس حيث يتخذ كل منهم الآخر أداة ووسيلة لما تتطلبه لشرته.

وأمام هياج وفقدان الإنسان المعاصر في المدينة الصناعية الواسعة، وجد شعراء الغزل الأردني أنفسهم في مواجهة المجتمع الصناعي الحديث الذي أصبح مظلوماً بمطالبه الاقتصادية، وتأمين حياته المادية، وتقدمه العلمي والتكنولوجي، ذلك التقدم السريع الذي يجره العالم من أسواره و الفازة ورموزه، ومن هنا كانت صرخات الاحتجاج والرفض التي أطلقها شعراء الغزل الأردني في وجه المجتمع الذي فقد الاحساس بوجع الشعر، وأصبح الغزل الحديث يصير من الحياة في الوقت الراهن يعانيها من مشاكل سياسية وإقتصادية وإجتماعية، وتحتير الوحدة والعزلة التي يشعر بها الفرد في هذه الأونة، والاضطراب وعدم الراحة، والعشق والحب وعكس مشاكل الحياة المعاصرة

ثلاثة الهند

من أهم موضوعات الغزل الأروى الحديث. وبهذا أصبح الغزل يعكس لنا صورة العصر بكل واقعية.

بالفصية لموضوع الوحدة والعزلة فهذا ليس بموضوع جديد على الغزل الأروى، وذلك لأن الوحدة تعتبر من الأشباه التي فطر عليها الإنسان، وتغير بتغيير الزمن، ولكن الوحدة والعزلة التي كان يشعر بها الشاعر القديم مختلفة تماما عن الوحدة التي يشعر بها الشاعر المعاصر. وذلك لأن الوحدة التي تراها في الغزل القديم كان من أهم أسبابها الأم العشق. أما الوحدة التي نلصقها في الغزل المعاصر أسبابها مختلفة تماما، منها الحياة المادية التي نشأت عن العربيين المعاصرين، وظهور الرأسمالية في أمريكا، والتي أثرت على حياة العالم كله. وعن أسباب هذه الوحدة المعيشية كذلك خوف الشاعر ما يحدث حوله من حروب مدمرة والتي تستطيع القضاء عليه بين لحظة وأخرى، والاحساس بهذه الوحدة والعزلة أول ما نشأ في المدينة الصناعية المزدحمة بالسكان، والذين في الأصل ينتقلون إلى قرى مختلفة ذات ثقافات مختلفة. فالإنسان في المدينة الصناعية يشعر بالوحدة والضياع والظلمة والقربة. وهذا أمر عجيب جداً أن يشعر الإنسان بالوحدة مع هذا الكم الضخم الذي يعيش معه في المدينة. وبسبب الحياة المادية والرأسمالية في المدينة أصبح عامل الوقت مهما جداً بالنسبة للفرود، بل وانعكس هذا العامل على الحياة نفسها وعلى علاقات الناس بعضهم ببعض، فالوقت عامل أساسي و جوهري في حياة من يعيشون في المدينة. وهو كالسيف المسلط على رقاب كل الناس في المدينة و هم في حالة ميأى لا ينتهى وفي سفر دائم مستمر، وفي حالة الانطواء الشديد على الذات، بحيث لا يكلم البعض البعض. وإذا كنتم بذلك ليستلته من الوقت فقط. وبهذا أصبح الوقت هو العامل المعزى الذي يتحكم في سكان المدينة والمدينة ذاتها فتتحكم فيها (الآلية). كل هذا نجد جوهرياً في الغزل الأروى الحديث، أحياناً بالرمز والإيماء، وأحياناً أخرى بالتحصريح، ونجد الإحساس بالوحدة هذا عند كثير من الشعراء

فن الغزل في الشعر الأندلسي

أمثال ظفر إقبال، ومجيد أمجد، وعبد الله عليم وأنور شعور، ومجيد الرحمن، وشهريار، وعرفان سديقي، وتوصيف تبسم، ووزير آغا، وناصر كاظمي، وعميق حنفي، ومحمد ملوي، وكماريشي، وبشير بدر، وحضور سمدي وغيرهم، وفي البيت التالي عبر الشاعر مجيد أمجد عن الوحدة، وإنشغال الناس :

میں روزِ ادھر سے گزرنا ہوں کوئی دیکھتا ہے
میں چپ اندھ سے فہ گزروں گا کوئی دیکھے گا
[الترجمة: أمرٌ بهذا المكان كل يوم و لا ينظر إلي أحد، وعندما
سوف لا أمرٌ فلن يشعر أحد بذلك]
وعن الوحدة كذلك عبر الشاعر مجيد الله علوم بهذه الحديقة:

مانا کہ جدا نہیں ہیں ہم تم پہر بھی کوئی فصل برسیاں ہے
[الترجمة: اعترف بأنه لا يوجد بيتنا بعد أو فرق، ولكن بالرغم من
هذا توجد بيتنا عزلة تسببته في البعد والفرق]

أما بالنسبة لموضوع العشق والحب الذي نراه في الغزل الحديث فهو ليس جديداً، لأنه كان من أهم موضوعات الغزل القديم، بل من أجله أنشأ الغزل في لغات العالم كلها. ولكن هذا الموضوع يختلف عما كان عليه في الزمن القديم فالمشغل في الغزل الأندلسي القديم كان أكثره عشقا حقيقيا قائما على التصوف أما العشق في الغزل الحديث فهو قائم على الواقعية وذلك أن الشاعر الحديث قبل "الجنس" والحديث منه على أنه حقيقة أولية أبدية وهو في هذا متأثر بفكر وفلسفة فرويد. ومثال ذلك نجد في غزل شهريار - وعرفان سديقي وصافي فاروقي، وناصر فهزاد، وتوصيف تبسم وغيرهم.

أما بالنسبة لموضوع القلق والإضطراب والملل الذي تجده في الغزل الحديث فيعتبر من الموضوعات الجديدة. ففي القرن العشرين حدثت تغيرات إقتصادية واقتصادية وأخلاقية وسوسلية كثيرة، أدت إلى تبدل التقاليد الموروثة. صحيح أن التغيرات تحدث في كل عصر، ولكن في القرن العشرين حدثت التغيرات بسرعة هائلة غير مسبوقة.

ولهذه التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والفكرية نتائج إيجابية، وأخرى سلبية. ومن نتائجها السلبية وقوع الإنسان المحاصر في مشاكل لا حصر لها، لذا شعر بالقلق والإضطراب والسم، والذي عكسه لنا الشعراء الجدد في غزلهم أمثال شهريار، وتوسيف شيسم، وصليح ظفر، وشبيب نظام وغيرهم الكثير.

و من المعروف أن القدم علاقة في الوجود هي علاقة الرجل والمرأة وكان الغزل القديم مسود المرأة. كذلك في عصرنا المعاصر رغم سطو الفكر والفلسفة على الإلهان نجد بريق الحديث عن المرأة في الغزل الأديس مازال من الموضوعات المهمة، ولانغرافية في هذا لأن الغزل في الأصل هو الحديث من المرأة، ووصف جمالها بأرق الألفاظ وبأعذب الأنعام. وفي الغزل الأديس الحديث نجد أن الشعراء بجانب وصفهم للمرأة يتوصفون جميلة بديعة تليق بها يحكمسون كذلك علاقتها مع الرجل، وسثال تلك نجد في غزل الشاعر ككود ناهيد، ودهس أختر شوق، وسنظور هاشمي و عرفان صديقي وغيرهم.

أما بالنسبة لعلاقة الغزل الأديس الحديث بالشعر الأديس فهي علاقة تأثر فقط، فالغزل الأديس الحديث متأثر جدا بالشعر الأديس سواء من ناحية الشكل أو الأسلوب. من ناحية الشكل نجد كثيرا من الشعراء المحدثين يكتبون غزلا حوا مثل قالب "Free verse" الإنجليزي، ومن هؤلاء الشعراء مظهر امام، وصبا، ويشير بدر وغيرهم.

أما أثر الشعر الأديس على الغزل الأديس الحديث من ناحية الأسلوب فهو يكمن في كثرة استعمال الأسطورة والرموز وعلامة الإستفهام في الغزل الحديث. فمعظم الشعراء الجدد متأثرون بشعراء المذهب الرمزي أمثال بودلير، وروسست وديلك وكافكا والبيوت وغيرهم، والمذهب الرمزي يعتبر من أخطر وأحدث المذاهب الأدبية، مع ذلك فالرمزية قديمة قدم الإنسان. ونجدها حثلة في جميع أنداد الحضارة الإنسانية، وفي مختلف مناهي تفكيرها الوفير بالرمز. فهي موجودة في الطقوس الدينية الهندوسية والأشورية والبابلية

فن الغزل في الشعر الأرمي

والصربية القديمة وفي آداب كل الأمم القديمة منها والحديثة وهي موجودة في الغزل الأرمي القديم . وكذلك في الألب العربي مثلاً عند التصوفة وفي شعر الشعراء الفزليين غير أنها لم تظهر كمذهب أدبي إلا في العصر الحديث حيث ظهرت أنوارها في فرنسا . وبسبب هذه الرمزية والأسطورة نجد الغزل الأرمي الحديث يتميز بالتساع الفسيفسائي وعمق العاطفة بالإحاطة إلى الإيهام والغموض في كثير من الأحيان . والشعراء الجدد لا يصفون الشيء على حقيقته في غزلهم بل يحصلون التأثيرات التي يحدثها . مثلاً عندما يريد الشاعر ذكر البحر فإن أول فكرة تلوح له هي الزرقاء فيذكر الزرقاء ليميز بها عن البحر لذلك غزلهم مرمية للتأويل والتفسير بسبب هذا النوع من الإيهام والغموض . وهذه السمة ليست مقصورة على الغزل الأرمي الحديث فحسب بل سمة الشعر العالمي الحديث كله ، الذي يمكن أن نحدد مفهومه في كلمات قليلة هي : أنه همتما نقرا الشعر الحديث مرة فتحود لشعراء مرة ثانية ليس لإعجابنا به ولكن لأننا لم نفهمه في المرة الأولى . ويختير غزل شروت حسين ، وأفضال أحمد سيد ، ومرشان حديقي وذيب غوري غير مثال لاستعمال الرمز في الغزل الأرمي الحديث .

هذا وهناك نزعة مهمة تجدها في الغزل الأرمي منذ نشأته وحتى يومنا هذا ، وهي نزعة العزّ - والتي يتفجر إظهارها عند شاعر و آخر . مثلاً نظهرها الشاعر سوبا عن طريق التفتؤل - و نظهرها مير بأسلوب اليأس والكم والتراجع ، و نظهرها خواجه مير درد عن طريق التصوف . و نظهرها بعض شعراء مدرسة لكهنو عن طريق وصفهم الحسي للمرأة . و نظهرها غالب من طريق الأفكار والأخيلة الفلسفية ، و نظهرها إقبال عن طريق الفلسفة البهنية ، و نظهرها فاني اليداوتي بأسلوب القنوطية والعزّ مثلاً أنظر إليه هذا :

الله محبة هي سمجھنے کا نہ سمجھانے کا

زندگی کا ہے کو ہے خواب ہے دیوانے کا

(الترجمة - الحياة لغز لا يفهم ولا يفهم فهي تشبه علم المختون)

و لكن في النصف الثاني من القرن العشرين تجد هذه الفزعة (العزّن) متبسطة ثوّميّ العزّن : لا و هما العزّن بسبب الحب و العطش. و العزّن بسبب العياء و العيش. فحينما نقرا غزلاً لبعض الشعراء المحدثين نشعر بنزعة عزّن، و لكن ليس من السهل أن نحدد نوع هذا العزّن، و سأل ذلك نجده في غزل ناصر كاكظمي. و صابر ظفر، و عبيد الله، و ظفر اقبال و غيرهم.

في النهاية نستطيع القول بأن الغزل الأريزي هو أجود غزل في العالم، وذلك بسبب منهج بثاث الظاهر، وتعدد موضوعاته وأساليبه وإبرازه للحياة المعاصرة بكل ما فيها من إيجابيات جديدة، ومشاكل عديدة.

المصادر :

- ١- محمد صافي النعاز الغزل ج ١ ص : ٨
- ٢- و. طه حسين - حديث الأربعماء
- ٣- د. فكري فيصل : تطور الغزل ص : ٢٩٤، ٢٩٥
- ٤- طبقات ابن سلام ص : ١٩٠ - ١٩١ - دهبوان قيس بن القطيم (بتحقيق ناصر الدين الأسد).
- ٥- دهبوان قيس بن القطيم ص ١٢٥
- ٦- الألفاني ١٢/٢
- ٧- يوسف حسين بكار، إتياءات الغزل في القرن الثاني الهجري ص : ٢١

الفن والوطنية في الهند

بقلم : بارثا ميتر ، جامعة صويسن

في الأوبيرا المعززة - Khovanshchikno لـ Minkusopky . و لدى غنام الصراع المويو بين جدد الملائين و قداماهم ، يهمل صاحب الأوبيرا أحد الكهنة - موسيفيه - يسلط الكلمات المصبوبة ليس أمامهم أى منجأ سطره هذا إحياء العقيدة على إصالتها القديمة أو التعرض للدمار إلا أن الأحداث التي توالى على المسرح ، لم تتحرك أمام موسيفيه و اتجاهه من قدامى الملائين أى طريق سوى الطريق الذى أدى بهم إلى نار الموت و ذلك بعد أن وضع انحصار مفر العظيم نهاية لروسيا القديمة . الخائفة موسورجكي يسفر لنا الغمام عن وجه القضية التي أحدثت نهضة مركزية في المجتمعات المتقلبة التي باتت تواجه مشاكل التغريب منذ قرون القصور أن يفتح النافذة الغربية. و يوفر مدخلا لرياح التغيير التي كانت تهب من غرب القارة الأوروبية التقدم المادي و الفني في غرب أوروبا، مخرج المجتمعات التقليدية في شرق القارة لتغييرات مفاجئة لم تؤثر فقط على البيئة الاقتصادية و مناهج الحياة ، و إنما أثرت على أساليب التفكير أيضا. يبدن هذه الظاهرة لم تقتصر على روسيا فحسب، بل الواقع أن المجتمعات الآسيوية أيضا واجهت مشكلة التوافق مع الغرب و القيم الغربية ، و في ذلك الطور تعرضت في بعض الأحيان لمواقف معارضة. لدى المجتمعات مزجوا الذكر سارح الناس إلى إيمان تطابق بين الأفكار الغربية و القيم

العديّة ، و بحسب رؤيتهم فإن الفجوات بين المجتمعات الآسيوية المصابة بالركود ، و بين الغرب و تقدمه التقني و ثقته بمواصلة عمل النمو، كانت شاسعة بالفعل. أعتقد أنه يمكن للمرء أن يبرز المنافع التي شترتب على التقنية المتطورة بسهولة، إلا أنه في حالة الفن، فإن قيمته لا تتعين يمثل تلك القطاعات المطلقا، و إنما تكون نتائج تخريب الفن غاسقة و مثوبة بالمخاكل لم يجد دوسيفيه و أمثاله من المتسكين بالمقيدة القديمة أي خيار سوى الانتحار جماعيا، لكن الأوضاع - من وجهة نظري - لا تكون دائما من البأس بتلك الدرجة، و في حديثي هذا ظهر اليوم سأركز على أهمية دور الانتخاب و الصم في أعمال الفنانين الهنود الذين يواجهون مشكلة تخريب الفن و تطهيره بحسب الصيغيات الغربية ، و لقد اختوت التركيز على هذا الموضوع - أهمية الانتخاب في الفن - لكن نلخص التفكير التقليدي الذي ينظر إلى تأثير الفن الغربي على الفنانين الهنود في إطار العلاقة التي تربط بين ثقافتين : إحداهما قوية و مهيمنة، و أخرىها ضعيفة و مستسلمة من موقف الإنفعال .

أنهى وزعت هذا الحديث إلى ثلاث فترات- في المرحلة الأولى تم تخريب الهند بمساحة و بمع الصفاة التي شتمت - بفصل معرفتها للغة أو لغات أوروبية - بتفوق على غيرها من عامة المواطنين، و لتأمين طموحاتها حسنت ولاء غير متزعزع للأفكار الغربية (و بالصفاة القصص الطبقات الخلفة و المسيطرة)، و في مجال القرن فقد شهدت هذه الفترة ظهور الرسم المنظوري التخطيطي و توزع الظل و الضوء و غيرها من الأساليب و الأدوات التي استعملت منذ "النهضة" لخلق تماثيل في المواضيع بكل أسانه و أخلاص . و يتوغل تلك الأساليب (إلى الفن الهندي) جاءت الرومانسية الأوروبية و جاءت موضوعات المادة الأدبية و العاطفية الخاصة بالفن الأكاديمي - خلاصة القول أن الفن الهندي فينى جميع الأسس الأيدولوجية التي كان يقوم عليها الفن الغربي في القرن التاسع عشر . و المعلوم أنه لايسهل أخذ شكل أو تقنية من الأساليب

الفن و الوطنية في الهند

و التقنيات الفنية، بمجانية ما يصطحبها من مخازن و اقتراحات .
في المرحلة اللاحقة بدأت تطفو على السطح نزعات جديدة،
و ظهرت رغبة شديدة لإعادة تقدير التراث الفني التقليدي الذي
تناهت عنه الصقوة في المرحلة الأولى . و للفنانين من الفترة الثانية
لم يكن التباعد (من تقاليد الفن الغربي) مقصوراً على الجوانب الشكلية
فحسب ، و إنما تلمست على رغبة جاسمة بالعودة إلى الماضي و تجمعه .
و الصراع بين نظريتين موفيتين منافحتين بعضهما للبعض . و ممثلان -
حسب تسميتي لهما - في المنحرفين و المستشرقين ، قد تسبب في
تفكير مشكلة الاختيار بالنسبة للفنان في آخر المراحل . و جات
الموضوع بنقاش لقاية ١٩١٧م . عام استقلال الهند . و استمرار النقاش
طوال الستين بنين . إلى حد كبير . للتطورات العاصلة في الحركة
الفنية العقلانية التي دعت إلى خلق أسلوب وطني هندي بالمعنى
الواقعي للكلمة ، و مطابق مع الطموحات الثقافية و العقلانية .

عاش الفنان في الهند حياة متواضعة ، و مكانته في المجتمع -
كنظيره الأوربي قبل النهضة - كانت تضمن تقليدياً بعض الشكر عن
انتماءه القومي . ففي لوحة - مثلاً - من زمن الحكم المغولي نجد
أبا السن، أبرز الفنانين في عصره ، يقدم رسماً إلى الاميرالمور
جهانكير بالقمي شواضح . و إذا أردنا بناء فكرة واقعية عن التغييرات
الدراماتيكية التي حصلت في مكانة الفنان في الفترات اللاحقة
و جعلته يقف على قدم المساواة مع الصفوة المثقفة الأوروبية،
فالمفروض علينا ألا ننسى مكانة الفنان في المجتمع الهندي التقليدي .

بعد سيطرة الانكليز على الحكم ، و تعرض الإمبراطورية المملوكة
و غيرها من الدويلات المحلية للإنتيبار في مستهل القرن التاسع عشر،
جاءت نهاية العصر الذي عاش فيه الفنانون كطبقة متميزة مع أن
الانكليز حاولوا إيقاف ذلك التيار لفترة وجيزة . و الفنانون الهنود في
ظل الحكم البريطاني تعرضوا في الرسم الغربي تحت رعاية الأساتذة
الانكليز أنفسهم . و بهذا ظهرت لعيز الوجود مدرسة فنية عرفت في

الهند بمدرسة الشرطة للرسم، ولكن غابت عن الساعة بعد ظهورها بعدة قصيرة. عندئذ كان من المنصور أن الرسم الخرسى سيساعد الفنان الهندي في تحسين مستوى الإنتاج و في التغلب على مواطني الفنن التي هانت منها الرسم التقليدى كمثل الخلفيات غير اللانقة للوحات.

شهدت الهند نهضة فنية في الخمسينات من القرن الثامن عشر حيث تخلصت الفنون من جديد و لكن في سياق مختلف تماماً. فالمرضى العظيم الذى أقيم في عام ١٨٨٦م. أبرز بعض أوجه التناقض من نوع مستغرب، متمثلاً في انعطاف المذاق الفني و التصميمي في منتجات الدول الغربية المتقدمة مثل بريطانيا. و تحسن مستوى الفنون المزخرفية في الانشاجات الهندية. انتقد كبار المصممين البريطانيين من أمثال أووين جونز (Owen Jones) و هنرى كوليه (Henry Cole) و وليام موريس، للحكومة البريطانية على توجيه ضربات قاضية إلى الفنون المزخرفية الهندية. و في وجه تلك الانتقادات اللاذعة، اضطرت الحكومة لتدارك سابق إجراءاتها، و في الخمسينات من القرن التاسع عشر بادرت إلى إنشاء مدارس فنية في المدن الهندية الرئيسية (بومباي، كلكتا، مدراس) على طراز المدارس الفنية البريطانية الحديثة بإشراف مدرسة الفنون الصناعية في جنوب كينسينجتون. و اتبها لرؤية الفنانين الروائيين (المذكورين في بداية هذه الفقرة) فإن الحكومة لم تزد تودوا في الاعتراف بأن الفنان الهندي لا يحتاج إلى إرشاد من الفنانين الغربيين في تنمية الذوق، و إذا وجدت حاجة لذلك، فإنها تفتصر على الرسم الغربي، ذلك لأن النقاد في الغرب، و حتى الذين أثنوا على الزخرفة الهندية (بمن فيهم رسكين)، كانوا على قناعة. كما قال أحدهم. بأن الرسم و النحت يصنفها منتجان من صنوف الفنون الجميلة، لا يوجدان في الهند. و كل ما هنالك، فهو عمارت الأبنام الهندوسية.

بيد أن شاول الحكومة بإمكانية تدريب الفنانين الهنود على الرسم الأكاديمي. تعرض لغبية شديدة عندما طُلب من الفنانين من

الفن والوطنية في الهند

المدرسة التقليدية الهندية أن يرسموا من اللوحات العتيقة، و هم وجدوا - بكل بساطة - رسم المرأة من سادة و سيدات أوروبا، أمرا مفضلا و بدون جدوى. من هذه العكازة نلتفت درسا مقيدا - الطلاب الذين التحقوا بالمدارس الفنية، و استفادوا منها، انحدروا من خلفيات اسرية مثقلة بالثقافة الانكليزية و لو أن جميعهم لم ينتموا إلى طبقة الأغنياء. و الأساتذة في هذه المدارس أدوا - بدون أي استثناء - من جنوب كيتسيتجتون حاملين معهم منتجات الطلاب الانجليز كنماذج مثالية. و مع أن الرسم التشكيلي و الرسم التصويري لم يقعا موضع الإهتمام كما تشهد عليه اللوحات المرسومة في مدرسة بومباي للفن خلال العقد التاسع من القرن التاسع عشر و لوحة أخرى أنتجها فريج من مدرسة الفنون في كلكتا في عام ١٨٩٢م، إلا أن الرسوم الفراقية - بما فيها الفوتوغرافية - باتت تعد أنجح صنوف الرسم لتكون قدس العمل مقصورة عليها ... و حرص العمل في المجال الفني توسعت عندما أصبح الرسم جزءا من المناهج الدراسية في المدارس الثانوية. و الفنية قليلة من الفنانين شكلت من كسب المعاش من خلال رسم صور النبلاء و الأميان أيضا. هنا يبدو من الأنسب أن نساءل : ماذا كان دور الرعاية (التي قدمها النبلاء للفنانين) في انعاش الفن الحديث ؟

في أواسط القرن التاسع عشر عندما كان الفن التقليدي في طور الشرايح، بدأ المكام و الأمراء من الطبقات الإقطاعية، يهتمون بجمع القطع الفنية الغربية، و يجلسون أمام الرسامين الأوروبيين المستجولين للتصوير. في بداية الأمر كانت الصفوة المشتربة يميزها التمييز في الفن. و مساهماتهم في مجال الثقافة ظلت مقصورة على الآداب في اللغات المحلية، و إنهم قاموا أيضا برعاية الموسيقى. إلا أن الأمر اليازر في موبنة كلكتا اقتحم آثار المكام الجديد، فبادرت إلى جمع نماذج الفن الأوربي. و هذا القصر الكلاسيكي الجديد الذي يدعى "القصر الرخامي" ساقط يلف على جدرانته الخاصة في كلتا، و يخطو على شوية خادبة من نماذج الفن الأوربي خاصة من القرن التاسع عشر. الفلاسة انه

بحلول النصف الثاني من القرن المذكور، أصبحت النخبة الهندية تتبني المذاق الفنّي الغربي و منه المذاق الفيكتوري بوجه خاص. هذه هي النخبة التي يجب أن ننظر فيها إلى نبوع صيت وأجارا في فرما (١٨٤٨ - ١٩١٠م) في القرن التاسع عشر كمصور في الأسلوب الأكاديمي الغربي، و عظمت إنتاجاته بتقدير و إعجاب النقاد في كل من باريس و فيينا و شيكاغو بسبب طبيعتها الفاضة. انتمى فرما إلى الأسرة الملكية في إمارة ترافنكور بجنوب الهند، و إصاها بأمر الرسامين في البلاط عقد عزمه على اتخاذ الرسم مهنة على الرغم من كراهية الأسرة للرسم و اختيار المهنة أخط من شأن الأحرار. و كوئها مخالفة للثقافة التي رأت التصوير كوسيلة للمثمة بالنسبة للوجهاء و الأعيان و كان فرما أول من جيل الفنانين الذين انشؤا إلى الطبقات العليا المشتقة بالثقافة الانكليزية. هذه المجموعة من الفنانين الهنود، عرفت بالثقافة و المعرفة لدقائق الفن، و بعضها كان يجيد الكتابة أيضاً، ولكونها تستوحى من الرومانسية الأوروبية، فان المختصين إليها تصورو انفسهم أبطالا مكافحين ضد كل من صفار الفن و كبار أمدائه و بوجه خاص الأباء و ولاة الأمور المتعنتين، و بذأ فقد أصبح الفنانون ولعونهم ينزلون منزلة الأبطال الأسطوريين. بيد انه لايجوز وصف نزعاتهم و إتهاماتهم بمرئها بالإمطناع لأن كثيراً منهم بالفعل قدموا تضحيات و بذلوا جهودا عظيمة للتوصل إلى هدف المثالية في الفن.

في أول الأمر لم يكن فرما واثقا برعاية الأسرة، إلا أن الأخيرة سمحت إليه يد العون إلى أن تمكن من كسب اعتراف معيد كرسام. فلوحاته في الأسلوب الغربي التي وجدت لها سوابق في منتجات الأوروبى نايدو (Alegari Naaidu) التقليدية، لم تخدم سوى بعض أهدافه الخاصة. كان فرما أول فنان هندي أدركه الإسكانيات التي وطرتها الطبيعة' لمعالجة المواضيع المستمدة من الأساطير و الملاحم الهندوسية. لكن سيولة هذه كانت واعدة العصر الذي عاشه. ذلك لأن الرسامين

العز و الوطنية في الهند

الأوروبيين المعاصرين من أمثال أدموند جوتش كانوا يصورون النبلاء في لندن و باريس و فيينا على لوحات واسعة على وفق الحاجة. و اعتماد رقي فرما على إعادة الإنتاج، و منها خاصة غفيرة البياض و السوداء كان الصمة الرئيسية للوحات. .. إنه تابع منطورات الأكاديمية الفنية متابعة عميقة إلى أن وقعت عبثاً على نسخ من لوحات من زمن النهضة الثانية. في حوزة عاهل إمارة بارودا، و مع أن بعض لوحاته تبدو - في زمتنا - بعيدة عن الإصالة إلا أن ذلك لا يحسن أن نتجاهل الجانبية الكبيرة التي تتميز بها أعماله، و تطلب الناظر إليها مثلاً كان ثم آيا، و من الأهمية بمكان أن نأخذ صناعة الفيلم في الهند دأدا بهاني بهالكبي. اتخذ من لوحات فرما أساساً لمشاهد أفلامه بوجه مباشر مثلاً فعل جيم جرعت (Jim's) في اعتماد على الفن العالي الفيكيتوري، و هكذا فإن الشاعر العظيم رابندراناث طاغور يصدق في مذكراته نجوم سمعة رقي فرما، فيكتب ! في أيام طفولتي صارت الهندال أكبر مستقبل للفن فرما، و بدأت الجدران تزدهن بلشياء رسومة الزيتية بدلا من اللوحات الأوروبية معادة الإنتاج.

إلا أنه من المفارقات المصيبة أنه بعد وفاة فرما عام ١٩٠٦م تلاشت سمعته بعد أن طبقت أرجاء عالم الفن، و أعماله أصبحت تهتم ببصمة الاصطناع و الانتحال و إنعزام الروحية، أما الأسباب العامة وراءه، فإنها لا تشتغل كثيراً من الاستقصاء؛ في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أو أثناء المرحلة البدائية من مراحل التطريب، تمكن الميخرون و الفلاسفة من مدرسة بينثام (Bentham) من إقناع المثقفين الهنود بأن الهندوسية محوزة فقيرة. و كان القرن أكبر ضحية لهذه الفتنة. بعد أنه في غضون بعض العقود اللاحقة ظهر على مساحة أوروبا معكرون من أمثال ماركس و رسكين و بوركهاردت الذين طرحوا أفكاراً و عرّضت أركان الحضارية الصناعية الفيكيتورية و فوق ذلك كله فإن السوفسطانيين لم يقوموا فقط بإدانة المادية الفيكيتورية بوجه مباشر، و إنما أنزلوا الروحانية الهندية منزلة إكرام باعتبارها أخر أصل

ثقافة الهند

بالنسبة للبهوية.

و في نفس الفترة من الزمن بدأت الصفوة الهندية تستعيد ثقافتها بالثراث المعلي. وشهد ذلك التطور في الرحلة التاريخية التي قام بها سوامي بهفيكانندا ، أحد أبرز كهنة عصره إلى شكافو للاشتراك في مؤتمر الأديان العالمية في عام ١٨٩٢م. و تمكن من إقناع عدد من الأمريكيين بالعمل لصالح قضية الهندوسية فقد أصبحت مارجريت نوبل، ولهمدة النهضة الإهرندية، تلميذة محبة إليه، وواصلت مهامه في الغرب بعد وفاته في سن مبكر، و أبنى هبانت التي بنت إلكارا مشرفة ، انضمت إلى الحركة السوفسطائية في إنجلترا، و ارتحلت إلى الهند فانضمت إلى الكفاح الوطني، و في مجال الفن، فان أرنيسست يتفيلد هافيل (Ernest Havell) كان مواطن أوروبا آخر، ماش بمعزل من البيئة الأوروبية ، و اصطلح بدور ريادي في إحياء الفن الهندي ، و رأى - كممثل بيسانت - إن الروحانية الهندية وجدت انعكاسا في الفن الهندي لكون الطبيعية من عصر النهضة مرفوضة لدى الهنود. و معلوم أنه في أواخر القرن التاسع عشر تعرضت "الطبيعية" لهجمات من الحركة المعارضة للكلاسيكية على اعتبار أنها كانت موجهة إلى المادية بعد لا بطلاق و لم يكن جتوج كلندينسكي و مونترمان للسوفسطائية من قبيل الصوفة قطعاً.

في عام ١٨٩٦م وصل هافيل، إلى كلكتا عميداً للمدرسة الفنية ذلك على أثر توليته لمهمة إحياء الفنون الزخرفية الهندية بمدينة مدراس. إلا أن أمره اختلف عن اساتذة جنوب كنيسينجتون بمعنى أنه نجح في كسب تقدير وأدعي لأراءه حول الفن الهندي التقليدي. و كان لها فضل السابق في الكتابة حيال الفن الهندي، و هو الذي كتب رسالة مفتوحة إلى الشباب الهنود لدى مجيئه إلى كلكتا، و ألح عليهم بتفهم الفن الغربي. و خصهم بالكف من التلاعب به، و بالتموجه إلى تراثهم بكل اهتمام. و من الحكايات الشائعة عنه أنه القرى جميع مفتحاته من القطع الأوروبية ذات الأهمية الثانوية في غدير مجوار المدرسة الفنية بكلكتا.

الفن والوطنية في الهند

و مع أنه يمكن أن تكون مثل هذه الحكايات من حديق بعض المتحمسين، لكن الأمر الذي لا يحتميه شك أن هاقيل لمن حركة لاقتناء مجموعة نفيسة من اللوحات الهندية للمدرسة الفنية. لكن العظيمة أيضا أن تلاميذه في المدرسة الفنية لم يثروا في الإضراب عندما حاول أن يتخذ الأساليب الهندية لتعليم الفن، و خطوته تلك - رغم أهميتها القصوى - تعرضت لانتقادات من الصحافة الوطنية التي اتهمته بالعمل على حرمان الهند من التعليم الغربي. الأمر الذي يكفى دالة على مدى تأثير البنغال من المذاق الفني الغربي.

و في هذه المرحلة الحرجة وجد هاقيل مناصرا كبيرا لمرتكبه في شخص الفنان أبانيندرا نات الذي كان ابن أخت الشاعر البنغالي رابندرانات طاغور .. أنت أسرة طاغور في طبعة الصفوة البنغالية عند ذلك، و أقامت مثالا في الأنشطة الثقافية و الفكرية على مستوى البنغال، و كان لها دور رهيب في تنمية حساسية جديدة، لقد تلقى أبانيندرا نات (١٩٤١م - ١٩٧١م) في كتف بيته دراسة حرة و إنسانية في طبيعتها، مع تركيز على تنمية الصلاحيات الذاتية في الإبتكار و الخلق، و مع أنه تلقى نوعا من التدريب في العقل الفني على يد شارلبيس بالمير، أحد مخرجي جنوب كينسينجتون، إلا أنه في طبيعته كان رافضا لليهود و الضوابط على ما كان أسرها من الشدة و الصلابة. و بالتالي في بعض الحكايات التي أوردتها في مذكراته، تتبين لنا الأمجاد التي عملت وراة تنفرد من أسلوب التعليم الفني الغربي في مرحلة من مراحل دراسته للفن، شعر بالمير بأن أبانيندرا نات يحتاج إلى تهيئة في رسم الأحياء، فبادر إلى إستئجار شاب أرمني من ضخم الجيش بالغرب من مكان عمله، ليكون نموذجاً للرسم ... و يكتب أبانيندرا نات في مذكراته أنه شبه إلى فضاحة الموقف عندما رأى الشاب يتمرد، فطلب إليه ألا يطلع جميع البيوت، هذا الحادث كان صدمة بالنسبة للفنان أبانيندرا نات الذي تربى في بيئة خفيفة عاشتها البنغال في القرن التاسع عشر حيث لم يكن من

المقصود أن يتجرد المرء عن لباسه بعد المين العاشر من عمره.
و بعد العاشر سأل الذكور حاول بالمر أن يعلم أبائهم
التشريح العنصر الجسم الإنسان، فحضر عليه جمجمة للرسب لكنها
تأوت في نفسه كراهية شديدة و لدرجة أنه سار مريضاً و لكل غشائه
من المتطهر الرغيب للجمجمة، كان نتيجة تربيته في الكنف الهندوسي
الذي يعتبر الأجسام الميتة ملوثة بالنسبة للهندوس.

من هنا يبدو أن بالمر يكون قد شمر بارتياح عند ما أراه
أبايندرا بعض اللوحات التي رسمها بالطريق الهندي بدون الاستعانة
بالأدوات الخارجية. ومع أن يصعب تقدير الأيام التي انتهت فيها هذه
القطع بحدده مضبوط إلا أن سلسلة من لوحاته التي تصور مناظر
الحب بين راما و كريشنا. كانت أولى أعماله من ذلك المذهب.

و رغم أن الخط و اللون لا يتميزان البعض عن البعض في هذه
الرسوم - لكن جمال الانونة المتمثل في إرهابي مديح - قد أثار حيرة
شديدة لدى الطبقة المثقفة البنغالية التي تعردت على الرسوم المثيرة
من إنتاج رافي راما. و لقد تلق أحد القادة الوطنيين على تلك الظاهرة
قائلاً بأن راما في رسومه يبدو ضعيفاً لدرجة أنها لا تثير إعجاباً لدى.

بهذا فعندما اصطب أبابندرا هافيل في المدرسة الفنية بكشتا
تأسيس أول حركة فنية رئيسية في الهند - إنه كان قد تبعه من
الفن الغربي الأكاديمي بوجه كثر - لكن هافيل حسب إشراف أبابندرا
نفسه قد تمكن من إزالة بعض الملابس التي كانت شائعة عنده،
و بدونه أنار عليه معالم طريق سوى. و بجانب ذلك فإن هافيل الذي
كان عالماً كبيراً لعالم الفنون الكلاسيكية، توجه إلى تدريس أبابندرا
طرق التفكير في مهارات عباقرة الفنانين. من زمن القول، مما شجع
عائلة هافيل على اقتناء مجموعة كبيرة من دوائر القطع الفنية.
و سرعان ما انشغل أبابندرا ذات برفقة سفرة من الطلاب الهنود في
استعادة ما أسماه بـ " لغة الفن الهندي " من القول، أما علاقته مع
الطلاب، فإنها كانت علاقة تكافل في طبيعتها، و التركيز كان موجهاً

الفن و الوطنية في الهند

إلى تنمية ملكات الإبداع و التحليل، و إنه كان يسمح للإكفاء من الطلبة بتنمية حكامهم بحرية كبيرة.

لقد سار أبانيندرا أول خطوة على طريق تطوير أسلوبه الخاص من خلال لوحته " موت شاهجهان - بناء تاج محل " التي رسمت في أسلوب مغولي من عهد ، رغم احتواءها على بعض أوجه الخلاف (من الفن المغولي) الرئيسية، و مع أن ميلاد الفن الغربي الأكاديمي وقعت موقع رفض بات عند أبانيندرانات ، إلا أنه ظل يكنز على الأقل في بداية الأمر - تعاطفا إزاء روح الفن الفيكتوري الذي ركز على أهمية المشاهد و الأحاسيس في التصوير، و العزلة الذي تنغمس في صوره، هو انعكاس للآلم الداخلي الذي تغلب عليه بعد وفاة أبنتها في السن المبكر. (كان أبانيندرا قد ترك الرسم بعد موت أبنتها الطفلة، و عاد إليه عندما أصر عليه هانبل إصرارا شديدا) و يقول أبانيندرا أنه عمد إلى إبراز الكتابة و الآلم في أعماله تحت تأثير ذلك الحادث - و انفسر السبب ذاته وجد الألوان الباهرة من الفن المغولي لا تتماشى مع مذاقه خاصة إذا ما استعملت في الزيت، و انتقاده للفن المغولي أيضا أثر من واقع كونه فقيرا في تصوير الأحاسيس الذي كان وكبيرة اهتمامته في الفن.

و في إنان الفترة التي وجه فيها أبانيندرا أهدل إهتمامه إلى التعرف على أسلوب بديل أكثر تلانعا مع مذاقه الفني، إنه اكتشف الرسم الياباني، و ترك الزيت، و اتخذ الألوان المائية. و كان العام ١٩٠٦م منعطفا هاما في تاريخ العلاقات الفنية بين الهند و اليابان، ففي هذه السنة وصل العالم الياباني فوكاكورا كاكوزو إلى كلكتا، و في تلك الفترة بالذات و التي تعرف بـ "عصر مجي" أثبت العملة لتقريب اليابان و أرقامها على اتباع سياسة الثقافة المفتوحة في مجال الفن. مقرونة بتعريف الفن الأكاديمي الياباني بالطبيعية و القتالرية المستوردة من الغرب، و معلوم أن النهضة الثقافية في اليابان كانت تشبه النهضة الثقافية الهندية من مدة أوجه .. في اليابان فاد تلك

الحركة النهضوية أو كاكورا الذي اعترف بأن الفن البوذي الياباني إضافة مستوحى من الفن الهندي القديم ذلك أثناء فترة ثوابه دراسة الفن المعاصر في بلده، و هنا يجدر من المناسب الإشارة إلى أن أو كاكورا كان يؤمن بأعماق قلبه - أسوة بابائيهتمرا مات طاغور - بأن القارة الآسيوية كلها تقاسم القيم الإنسانية. الحكماء والمفكرين في هذه القارة اتخذوا من "الآحادية الآسيوية" عقيدة راسخة، لأنهم وجدوا فيها ردا للتحدي الغربي التقني و الفكري مما "الآحادية الآسيوية" كانت نظرية رومانسوية و موجهة في أهدافها إلى البحث عن جذور التقليد العلى، و المزعج بها لحاربة حملات التحديث العارمة و العيولة دون توسعية الاستعمار الأوربي، و من المفارقات المجيبة أن الأوربيين سبقوا على غيرهم في خلق أسطورة "عادية المشرق و مثاليته"، و ذلك خلال المراحل البدائية من التوسع الغربي حيث قتل الاستعمار في بناء فكرة واضحة عن الفوارق الثقافية بين مختلف الدول الآسيوية. و مع أن الأضرحة من أمثال "الفكر الشرقي" لم تكن ثمرة الوعي الآسيوي بالظفر الذي كانت نتائج الممارسات الغربية لخلق نسخ مطبوعة منه، إلا أنها وفرت نقطة إنطلاقاً بالنسبة للمطبوعات الآسيوية. هذه الأسطورة أصبحت ثقافتها صدى عندما اختلعت الشعوب الآسيوية و تعرف بعضها على البعض الآخر، لكنها كانت تستبلى شيئاً من الجاذبية لغاية عام ١٩٠٠م. عندئذ كانت المصنوعات الآسيوية تنعت بالروحانية المضادة لماية الغرب. أو كاكورا عاش مع عائلة طاغور في كلكتا، و أنهى دراسته بعنوان "الظل الشرقي" في عام ١٩٢٠م، و قد شكّن من تلك تأثير لامتكاره على تطور الفن الياباني الحديث من خلال دوره الريادي في حركة نيهونجا (Nihonja) المعارضة ليونجا (Yonja) في إطار قيادته لأكاديمية الفن الياباني (Nihon Bijutsuin). زيارة أو كاكورا للهند أسفرت عن وصول اثنين من تلاميذه البارزين، بوكوياما، تاكوان و شوشو هيتشيدا إلى كلكتا، و قيامهما مع عائلة طاغور لأغراض العمل الفني. هذان الفنان، و منهما خاصة

الفن و الوطنية في الهند

تايكوان. اكتسب في المراحل اللاحقة سمعة كبيرة في عالم الفن. و عرفا كأكبر الفنانين الذين طبقا الأسلوب التقليدي الياباني في مجال الرسم. أثناء فترة إقامتهما في كلكتا درس تايكوان و هيشيدا النحت الهندوسي. و احتفل تايكوان خاصة في دراسة التقنية المقلية مع أبانيندرا ثالث. و كان لتذكير هذا الفنان الياباني تأثير حاسم على نظرة أبانيندرا من الفن. لقد فكرت أن أبانيندرا كان يكره الألوان الصاخبة و الخطوط القوية. و إنه تعلم من اليابانيين رسم كل خط من الخطوط بأقصى عناية و دقة. و بلسمات خفيفة. كما أنه اكتشف أهمية كل من الوضع عند الرسم و بكة الفرشاة من خلال دراسته للفن الياباني و تمكن أبانيندرا من تطوير تقنيته الخاصة للفن لتنتج صداقته مع يايكوان و بدلا من رش الماء على السطح - كما تعود عليه اليابانيون - إنه كان يغمس اللوحة في الماء بعد أسرارها بعملية رسم. و هذا فانه كان يضيف على عمله أثرا جويا و قلعائه أقتبحة خلال ١٩٠٠م. ثم من تزاوج بين تقنية الفسيل و ترقيب المصنوج على الأسلوب المقلية. ففي لوحته بعنوان 'ياكشا المظلي' *The Baniya Yakshe* نلاحظ موضوعا مستمدا من طمسة شعرية قديمة و له أيضا حفل الموسيقى الذي طلع في سيلة بابانية شهيرة - كوكا - في عام ١٩١٠م و في أعماله البثوية تلك يهد أبانيندرا أسلوبه الخاص الذي بات بطوره و يهتبه بالتعاون مع شقيقه جاتانيندرا ثالث (١٨٦٧-١٩٢٨). هذه الأعمال جميعها تتسم بطابع الهدوء و السكون المبسط. و مصاعة بتزاوج لطيف من السواد و البياض و الظلال المتناقمة. هذه الرسوم المطبوعة بالصمت و الهدوء. ثم كثيرا من أوقاتها التخيلية التي تشبه في روحها فن الشرق الأقصى. أما من الخصوص المصورة. فانها تبتدىء - عن عمد - من دون أهمية. و تذهب نغمها في صميم المظهر. و شأنها في ذلك شأن أعمال الفنان الرومانسي العظيم كاسبار ديليد فريدريش.

و رؤيته المزوجة نحو الفن تشكل جانباً آخر من جوانب فن

أبانتندرا ذات و تعود إلى الذاكرة ودية ولبام يليك. فالرسوم التي تزدان بها كتبه، و تعد مكسفة لصاحبه الهامة في الادب البنغالي، كانت موجهة إلى ريب الرسم و الشعر ريبا حقيقيا و كاملا لكنه أطلق عنان طبيعته المرحه خاصة في القصص التي كتبها للأطفال و عنصر المرح هذا في ثقافة قام هوبزينا (Futling) بتعطيلها في (Horn London) بشكل رائع. ينطبع بأهمية خاصة في الجو العام للوحات طامور، و يمثل بعض عناصره في الفسحة الأصمضاء، و كانت الطيور و الحيوانات من ذهب المواضيع التي عالجه أبانتندرا في أعماله الفنية و السبب في ذلك يعود إلى شربيته في أيام الطفولة، و حث على الإهتمام بالطبيعة و تفاصيلها الدقيقة.

لقد ركز أبانتندرا عنايته على خلق أسلوب فني شرقي جديد يخليط مختلف الثقافات الأصوبية، و في عام ١٩٠٠م أصبح قائدا للحركة الفنية المعادية للغرب و لم تكن الفرقة الوسيلة الوحيدة التي تذرع بها الفنانون إقامة مدرسة فنية جديدة، وإنما استخدموا القلم أيضا لنفس الغرض، و نشروا مقالات في المجلات المعاصرة. فقد شجع أبامبندو أمات في كتاباته نظرية غذية في جوهرها فلسفية من خلال إبراز فوج الفرق الهامة بين عوالم الأشياء، كما تنبئ للمعين المبردة، و بين ماهيتها، و قناعته بأنه يشجب أن يعبر الفن عن طريق الأعين الباطنية، أثت تساهو تصميمه على عدم استعمال النموذج الفني، (هذا قد يشكك القارئ حكاية تشارليس باليو التي سردها في الفقرات السابقة) و كان وفي قوما و أسلوب محليته الفوتوغرافية للمرأة و رسمها ككائن سافل، أول خصبة لهذه الحركة الجديدة. فقد وصفه جارجريت نوبل، على سبيل المثال، منظرها من لوحته بعنوان "شاكوشلا" بأنه يصور امرأة سمينة تسلك على ورق السيلوفر، كاتبة وصالة، و رة عليه فقد سخن أحد من دعاة الفن الأكاديمي الغربي من أبانتندرا ذات و اعتاده على عين الباطن، و في كاريكاتور بعنوان "الملكة تتأمل في الطيور" رسم المرأة و كانت لا تنظر إلى الطيور.

الفن و الوطنية في الهند

وذلك تهكماً من (باينيندرا) أسلوبه الفني. وكتب تحت الكاريكاتور عبارة
بمعنى أن أفضل طريقت للتأمل في شيء من عين الهلطن، الانتظار إليه
إلا أن هذه الجماعة من الفنانين الذين انتقدوا من فتون الشرق
الثقافية نصب أعينهم، لم يتمكن فقط من إمكات المعارضين في الهند.
و إنما كسبت اعترافاً مديداً خارج الهند بتنظيم معارض في باريس
(١٩١٤م) و برلين (١٩٢٣م) و لندن (١٩١٤ و ١٩٢٤)، و في آخر هذه
المعارض مجدّد أحد المتفاد تلك الحركة الفنية، فقال إن الوصاله التي
يحملها الفنانون الهنود إلى العالم تسمم - حتى الآن - بنظر الطابع
الهندي الذي يكرس على نشر الرو حائبة. و عن الألمان الذين تبشوا علاقة
دومانية مع الهند، و عاشوا - عند ذلك - تجربة الجزية في العرب
العالمية الأولى فأنهم ابدوا عاطفاً أقوى نحو تلك الحركة الفنية.
و قالوا إنها تمثل تضالاً ثقافياً جديداً في سبيل استعاده التصرف
و بحلول العقد الثاني من القرن العشرين حقق تلاميذ (باينيندرا)
سيطرة كاملة على عالم الفن الهندي حيث تولوا إدارات مختلف المعاهد
الفنية في أنحاء البلاد و في نفس الوقت أتت المحاولة المتعمدة لدمج
مختلف الأساليب الغربية في وسط فني عام. تمثل جانيا هاما من
جوانب الحركة الفنية. و بعض أبرز معالم هذه التفهيمات امحكمت في
استبدال الطلفيات الخطية إما بخلفيات هوائية من الطراز الاندولسي
أو بخلفيات يمانية من الشرق الأقصى، كما و أصبحت الألوان خافتة
تجاءاً لتقاليد الشرق الأقصى و الموضوعات المركزية (لرسوم) متميزة
عن غيرها. و صارت القصص التي حكّت أمجاد الماضي و بطولاته،
و الموضوعات التي صرحت عن المشاعر النبيلة و الأحاسيس العميقة،
تفضل على غيرها من الموضوعات. و هذا التفضيل كان يعكس المبول
الفيكثورية التي تركّزت على رسم الأقاصيص و المشاعر في الفن
المكاشي. و في أكثر من مرة ضم رما أعمال هذه المدرسة الفنية مع
الأعمال قبل مصر واذنهل إلا أننى أجد هذه المعارض بعيدة عن الوثقة
لاشك في أن المدرحين كانوا شقيذيان مصلحة مشتركة في إحياء

ثلاثة الهند

القرات و التكريس على التقاليد الوطنية، إلا أن أوجه الشبه تقتصر على هذا فقط، وهما يشتمل بجوانب أخرى، فالواقع أن الفنانين قبل عصر الفاسيل استعملوا - على خلاف المدرسة البنغالية - ألوانا زاهية لامعة، و سطحا أبيض لتضديد أثر الألوان، و ذلك ما نلاحظه في لوحات Ophelia لـ ميلايكس - Millais و - سيدة شالوت - لـ هولمان - Holman Hunt، و ربما كان فيكتوريا - أهد تلاميذة أباينندرا من يدوي الهند - استثناء وحيدا بمعنى أنه ظل يرسم سلسلة من المناظر القريبة التي صمد حبه السريالية بالوان زاهية.

و إن الرسام المسلم عبدالرحمن شونغاى، من مواطني ولاية اتبيجاب، كان تلميذا روحيا لأباينندرا ذات، و مع أنه عاش بعيدا عن تلك الثقافة البنغالية، إلا أنه تقدم بتقاليد المدرسة البنغالية أكثر من الفنانين السخاليبي، فطور أسلوبا ملتويا من الخطوط و الاعوجاجات المرب من الأسلوب الذى اتخذه بيرسليه (Berslie) فى أعماله، و تلك الخطوط و الاعوجاجات كلها ترجع فى آخر الأمر إلى الموالب و التحرجات التى نجدها فى إنتاجات المبلوى الباماني أو غاناكورين، رسوم شونغتاى تمثل العمدة الإسلامية السياسية و الثقافية فى الهند - و موضوعاته مستمدة من التقاليد الإسلامية من أمثال رياضات عمر خيام بحسب شروح فيتر جيمرال لها، و فى الوقت الذى يخلط بين الأعمال الأنيقة من إنتاج المدرسة البنغالية بنوع من الحساسية و الدقة، فإن الفنانين من الدرجة السابعة، قد تمرد عليهم الحفاظ على تقاليد بين الفن و ثقافته.

ظل معارضو الشرقية يقاومون الحركة الجديدة على صفعات البيلات، و استنهم بعضهم رأيتهم الجمالية من تقاليد الغرب الأكاديمية محتمرا الكمال فى العرض مقبلا وحيدا للتأقن، و كثيرا ما اتخبت نقاشات حول هذه المواضيع طابع الجدول و الحرارة، لكنها لم شبه ملة فى حال من الأحوال، و المجلات الفنية تلك ساعدت فى صباغة المذاق عند جماهير القراء - من خلال نشر قطع الفن الأوروبى،

الفرد، الوثنية في الهند

و بالنظر بين صفحاتها وبشبه أنها لعبت دورا في تنمية الرسم الكاريكاتوري و الرسم الإيضاحي *Illustration* باعتبارهما نوعين من مختلف أنواع الرسم.

لقد بدأت الرسوم الكاريكاتورية تطلع في المجلات (مثل "الهندية و الرولز أتكيسون") في القرن التاسع عشر و الطبعة الهندية لجريدة "باشن" الصادرة عام ١٩٩٦م أثبتت على أختها الأكلبزية الصادرة في أنكلترا بكلمات رنانة، كما وأصحت الصحيفة البنغالية *Samak* فاستثارت نفس التقاليد منذ مدورها في عام ١٨٧٣م هذه الصحيفة كانت غامضة و لم تحمى برؤنة الأسلوب، لكنها اتخذت من مهاجمة الطبقة العليا الشريرة، شغلا شغلا لها، و في خلال العقد الثاني من القرن العشرين قام جاجاندراناث، شقيق أبانيندرا نات، بإنتاج سلسلة من الرسوم الكاريكاتورية التي سخرت و استخفّت من الاتجاهات السائدة برمتها، و إن أسلوب الرسم لجاجاندرنا، بعيد إلى الأذهان لأساليب الرسامين الألمان من اتجاه المذهب التعبيري، و منهم خاصة بروقرباؤل و إيمانل في *Dieckmann* لكن استعمال ساحات مسوحة من الطين اقمحى و الأسود في كلا العالمين، يدين - على وجه الضمورة - للطبقات اليابانية التي استمدت من الشقيش القشبي لفاوتون، مع العلم بأن التزام جاجاندرنا بالفن الياباني أمر محقق و مشهود بالوثائق.

بعد أن الفنان جاجن سين، له الميول في رسم "الكاريكاتورات التي ذاعت سمعتها في تكثف البشغال منذ بدأت تطلع في انكلت و المجلات عام ١٩٩٠م. في الرسم الكاريكاتوري تواضعت الموسيقى الموسيقية لإبراز ظواهر الغربة، و أساليب التفرق المصطنع و مواطن الظفر، و بين خطوط وجه المجتمع اليمعالي، للجمعي الذي كان شذوذا جامعا بالهوية وغم انضمامه على نفسه انضماما صادقا، سلاحا للفنكم و السخرية من نفسه، و من بين المواضيع التي أبرزت في الرسم الكاريكاتوري عند ذاك، كان -مثلا- تدمير المرأة الذي هاجمه الرسامون معتمدين على سخاوف الرجل من السقوط على هواشر المجتمع، ففي

ثقافة الهند

هذه الرسوم عرست المرأة و هي تخرج مع صديقها الكريم تاركاً الطفل الرضيع وراءها في البيت عند الزوج لكي يتولى رعايته و يطعمه. و الزوج المكين يقوم بتلك المهام رغم أنه، و رغم قناعته بأنه لم يخلق مثل تلك الأعمال. و هكذا فإن الرسوم الكاريكاتورية التي صورت النساء بدخن السجائر. دلت على إتهام غلبة الرجل.

و مع أن الحركة الشرقية حققت نجاحا واسعا في عالم الفن، إلا أن الثقافات الاكاديمية أيضا باتت تزدهر في نفس الوقت، و لا يسمي المجال سوى أن يذكر أحوال نبذة من حملة هذه التقاليد في وجه التيار الشرقي الجامع - منهم ساشي هيش الذي عاش حياة أحداث فصولا رومانسية يا إلى لمجسول تاريخ الفن الهندي، فقد انطلق ساشي في رحلته الفنية من تصميمه بالأغتراف من الماهل الأصلية للفن الاكاديمي. فبعد كثير من انساب تمكن من التسلل إلى روما و التدريب على الرسم هناك، ثم عاد إلى الهند برفقة زوجة فرنسية. و في حوالي عام ١٩١٠ كان ساشي هيش قد اكتسب اعترافا مديدا بموهبته في رسم الصور الفنية، لكن المعلومات لا تتوافر من حياته في الفترة اللاحقة، و يقال إنه اضطر للهجرة من اهتته من جوء. تصاعد لحركات الفنية الشرقية و يليه في القناعة هيمعن مجومدار الذي اشتهر برسم مشير للنسوة شبه انمازيات و إبراز تأثيرات حارة و مهيبة من تلك الأجسام نصف الكاسية حاصة في الألوان المائية، و يقال أيضا أن ماجومدار ابتكر التأثير العاص باللباس جسم المرأة حاريا سبلا بالما. و في عام ١٩٢٠ كان أنول بوس ضمن المجموعة الأولى من الفنانين الهنود الذين التحقوا بالكلية الملكية للفن لتلقى التدريب، و بدون أي شك فإنه كان من أبرز المصورين في عصره. ولف بوس ماجومدار في صف واحد للنيل من نفوذ الحركة الشرقية. و قاما بإصدار مجلة للدماغ عن غلوتيهما تجاه الفن، ففي الوقت الذي اهتمت الحركة الشرقية المتغربين باللاهوتية، و اشتهرت من قبلها تساؤلات عن ولاء تلك الزمرة للفن، رد عليه المنحربون بانهام الشرقيين بالجهل و بعدم القدرة على الرسم، و احتجوا

الفن الوطني في الهند

- تبرير قناعتهم باتخاذ الفن الأكاديمي - بأن أهم هو الموضوع لا كيفية معالجته، بيد أن الأحداث التي شهدتها المنطقة حينذاك قد تغلبت على كل من الغرب و الشرق - فبحلول عام ١٩٢٠م أصبحت فكرة الوحدة الأسبوعية في طور الاتسار، كما و نشبة احتكاك الأفكار و المذاهبات بسرعة، بدأت الخلافات بين عقلاء مختلف الدول الأسبوعية تظهر على السطح، و كان الضيق شديدا عند طاعور و غيره من دعاة الحركة الشرقية لما وجدوا المتكلمين الميمين من أمثال لو اكسون (L. A. Xim) يتشبثون بالعداثة، و يرفضون الماضي بجمع لشكاليه، و يستمكرون الفترات على اعتبار أنه ليس إلا بقايا الإقطاعية الطائفة و الصدمة الأخرى التي أصابت طاعور تمثلت في واقع التفكير المائى الذي لم يفرق بين الوحدة الأسبوعية و التبعية القمعية لليابان، و تزايد الموقف ضعفا بالنسبة للحركة البنغالية من جراء شذو الأخر من ظهور حركات Avant Garde في الغرب، و التي بلغت اشدها بلقمة معرض رئيسي بمدينة كلكتا عام ١٩٢٧م لأمثال كل (Klee) و كانتيسكي (Kandinsky) و بعض الفنانين الألمان من أتباع المذهب التعبيري و حركة "أذات جاردية" هذه، قلدها في الهند بينوي صركار الذي كان عارفا بحقوق و لغات عدة، فانه انطلق في حملته تحت شعار مستقبل اسيا الحديثة، و ندو "الموشية الشرقية" على مزايدها على روحانية الفن الهندي، و ألح على الهنود بقبول الفن الأوروبي الحديث لكونه أسلوبا دوليا بالمعنى الواقعي للكلمة و خارجا عن الممود و القبود الثقافية.

بالإضافة إلى ذلك فإن المدرسة المنغالية واجهت معارضة من أعضاء أسرة باتيندرانت نفسه، فان شقيقه جامانندرانت لم يبتعد عن حركة الإحياء الوطنية فقط، و إنما أبدى اهتماما بالفن الأوروبي الحديث أيضا، و في أثناء دراسته لأسلوبه الشخصي لمعالجة موضوعات خيالية من أمثال "الأمراء السبع" و "الشاعر في جزيرة الطيور" لم يشرد في الاستقساء من أسلوب التصوير التكمبي، و وجد الحكيمات بسطوح مكسورة، أكثر الأساليب جاذبية قبيما تعلق الأمر

باسكانيات الرسم الزخرفي، و لكونه عاش بعيداً من المروج الأوربي، فإن مدلولاته الثورية لم تقع موقع اهتمام كبير لديه. إلا أن طبيعة هذه الاستفادة من النمويير التكعيمي لا تشمل معنى سوى في حالة مطالعتها مع الاستجابة التي تلقاها في دول غير فرنسا

التكعيب التعليلي المشتمل خاصة في تجارب براك بيكاسو خلال ١٩٠٩ و ١٩١٠م، قد وضع في آخر الأمر نهاية لتقليد الطبيعة الوهمية من زمن النهضة، الرسامون منذ عصر جبولتو و بولتو مختلف الأشياء داخل صورة من خلال أضواء ثابتة سميت، و حاولوا تدمير الوهمية بإيجاد صلة بين الأشياء في إطار الرسم، و بطريقة خلق صلات متضاربة للضوء و الظل. لغير أن هذه المدلولات الثورية لم تؤثر على تكعير الرسامين إلا أن من أتباع المذهب التكعيمي من أساق لروست (frottage) خصه من ناحية ما انصف به الرسم التكعيمي من الإمكانيات الزخرفية، في إمكانية تكعير الأشياء و تطويعها لخلق انفعالات سبورة. لاحظ بعد النقاد إلا أن أوجه التطابق هذه بين جاجاندرا و أتباع المذهب التكعيمي عندما أقيم المعرض الفني في برلين عام ١٩٢٢م. و تلت اكتشافات جاجاندرا في رسم النماذج زخمة جديدة بعد أن أهديت إليه نظارة الألوان و الأشكال (Kulekhazopu) و التي أفضحت المجال أمامه لإبتكار نماذج متشابكة و متنوعة، تنوعاً لا نهاية له. إنكر السهر أرنيسست جومبريش في مؤلفه A Sense of Order أن صيدع هذه النظارات شوقه بأن ألت متخلق فناً جديداً لموسيقى الألوان، إلا أن أسفه ذلك لم يتحقق - و أنا لأقول إن تلك التنبؤات جاءت مثيرة لأضواء على الأقل في حالة جاجاندرا (١٩٢٦).

و إن الشاعر الهندي العظيم رابندرانات طاغور (١٨٦١ - ١٩٤٦) الذي كان خالاً لأبانيندرانات، قد أبدى اهتماماً كبيراً بالحركة التي قادها الأخير، و عشمه على مواصلة الكفاح، إلا أن الشاعر بدوره تبني رؤية مقابلة تماماً لإزاء الفن، و التي خاصة على أنه لا ينبغي أن يكون الفن مسموراً في الحدود البطافية - توجه رابندرانات إلى الفن

الفن و الوطنية في الهند

عندما بلغ من عمره ١٧ سنة و وصلت سمعته الأديمية ، فروثها كالشمس في منتصف النهار ، و جعلها المتحمسون من تلامذته الآن إلى أرجاء المعمورة مستوحين من أيزرا يارندويتس - بجانب ذلك فإن عمده من الموسيقيين من أمثال إسكوتيرج (Schostak) و زيلمينسكي (Zelinsky) و همعوا أجيانه في القوالب الموسيقية.

لم تكن رسوم طاغور الشاعر تنم عن ثقته بالنفس في أول الأمر . و بدت كأنها تحتاج الممارسة الأدبية ، التهاميم فيها متباعدة من النصوص المتقاطعة ، و تشابه حركة جوجينستيل (Guggenstiel) و أعضان هولزيل (Holzel) ، و نزوعه للانفصال أيضا مبرهن عليه من واقع المقارنة مع منشجات أكتان (Ackmann) ملحا بأن كليهما يعودان في نهاية الأمر إلى عبادة الرسامين اليابانيين . و هكذا فقد أصبح الفن الزخرفي الأوروبي الذي طلعت تعالجه في تمالجه في الجلات من حين آخر ، مثار اهتمام رابندرانات طاغور ، و للتدليل عليه تكفي الإشارة إلى المقارنة بين لوحته بعنوان "المرأة الطير" التي طلعت عام ١٩١٦ م ، و الملحق الذي ظهر في "الفن و الضيالة" لـ جومبريش بعنوان "الطير البدائي".

لقد ابتكر رابندرانات طاغور لنفسه لغة فنية غرامية ملغزة ، و في لهجتها الصاخبة قريبة ، على حد تعبير دبليو جي. أرشير - من تفكير فرويد و لعل سمعة و جاذبية شخصية طاغور تكون من العوامل التي جعلت من أعماله تلقى قبولا في الغرب بسهولة ، بيد أنه لم يكن من الممكن ألا تثير قوة تخيله الجالفة التأثير اهتمامات الأوروبيين الذين سبق و أن تعودوا على الإيجابية الشاعرية التي اتممت بها أعمال كلي و ماكس ارنيست . لم يضرد طاغور في قبول أداء المدرسة البنغالية بطن الفن ، و الشر وكزت على فن الفن لا يكون مشمولاً في تمثيل أي شيء يتصف بالمعوسمة أو الحقيقة الخارجية و مع ذلك فإن نظريته الانلاطونية دفعتة لاختيار تبسيط الأشكال بللهوم الراديكالي بدلًا من التجول في متاهات العالم الداخلي الذي صمته الشرقيون.

إن حركة النهضة التي قامها الفنان فياضتوراتاث في البنغال ، تمحورت لعداء متزايد في الثلاثينات من القرن العشرين ألا أنها تمكنت من ترك تأثير قوي و ثابت على خارطة الفن في الهند، قبل نقاد قوتها الإبداعية .. و كمثال غيرها من الحركات- فاتها أيضا ازدهرت قصارت قوة دافعة حارست المبالغات و تورطت في الشفاهات - و كانت لها مواهن القوة و الضعف. و هي وسط المذ و الجرد ثوتمل التفاه بين المنطريين و المنطريين إلى أن ظهر في جيل الثمانين (قبل استقلال البلاد) منان في أقصى الطرف، و بوي أن اختتم هذا القال بإبراء على عن ذكره.

جاميني روي (Jamini Roy) انصهر من أسرة القطاعية، و تلقى التدريب الهادى في الرسم من المدرسة الفنية في كلكتا، و بعد التفرج منها، اختبر أساليب شتى - غربية و شرقية - و في كثير من الأحيان رسم سورا تقليدية في مختلف الأساليب. و كمثال غيره من طلاب الفن المنتمين صيليا، راج بنج - لفترة وجيزة- سورا مصحرة في الأسلوب الشرقي- و أقام معرضا لها في عام ١٩٢٢م و في الوقت نفسه فانه كان قلقا من مشكلة إيجاد أسلوب وطني بالمعنى الواقعي للكلمة، و عقم السبب انضم إلى دائرة الرسامين الاكاديميين التي ادارها ماجومدار ويوس، إلا أن رسم المحاكاة لم يوفقو له التملية، و العمل الذي ساعده في إكتشاف أسلوب متوافق مع متطلبات روحه و شكوه كان بطيقتا، و في مرحلة من مراحل حياته الفنية تلك - حيث باتت الحاجة من الرسم بعد ذاتها موضوع تسلولات لنية - تعرض لازمة روحانية خاسقة بلغت أشدها بعد وفاة أحد أبنائه. و في مصمعا للبحث عن مصدر إلهاء ، إنه توجه إلى الفنون الشعبية البنغالية التي بدأت تقع موقع تقدير و إعجاب لدى المثقفين- إنه وجد نفسه سائلا إلى البساطة الزاديكالية التي انعكست في قطع مدرسة كالي جات، كلكتا، لكنه سرعان ما انتقل منها إلى الرسم اللغائفي لقريقه. لقد أعادت القرية إلى ذاكرته سورا جميلة لحياة قبائل سغقال التي استمرت

الفن والوطنية في الهند

مصنوعة من آثار المدنية الجاسنة و يمرور فنه بمراحل التطور. توصلت له الأسباب التي عملت وراء قتل الأجيال السابقة من الرسامين في خلق أسلوب سطي للفن، و أهمها شغل في شواغل استخدام الرسوم التجارية الأجنبية و انخلاقه من ذلك فانه تخلص من استعمال الألوان التجارية . و بدأ يستخدم الألوان الترابية و المواد العظمية. و في ترتيبه للألوان و الشكل وجد رسمه تشابها غامضا مع الفن البازنطيني و إن فن جاميني روى المبسط و المتميز بشعائري التفاصيل الزائدة ، يعيد إلى أذهاننا المسافات التي قطعها مونديان (Mondrian) في أسفاره الفكرية التي انتهت به إلى بؤسة ألوان و خطوط ضرورية. فالواقع إن الأعمال التي أنتجها روى لدى نهاية مسيرته المتجرة على درب الإكتشاف، مثلت رؤية ناصرة من البعثال و ثقاليدها الأوروبية. و رسومه من تلك الفترة كانت خليط التقشف و الحماسية، و البساطة الشديدة فيها لتت مقرونة بتنظيم غنى للألوان الباهرة.

تعريب . و أشد علي

أهمية السيرة الطيبة لعالم البشرية

تأليف: الدكتور نثار أحمد الفاروقى ، الأستاذ بقسم اللغة العربية بجامعة دلهى .

نشر: إدارة البحوث الإسلامية بالجامعة السلفية ، بنارس

موضوع: شميم الحسن أمانة الله - الأستاذ بجامعة شهرو ، تير دلهى .

هذا الكتاب الذى بين أيدينا هو فى الأصل محاضرة القاها الأستاذ الفاروقى بمؤسسة علمية فى يومىائى ، و نظراً لما تنطوى عليها هذه المحاضرة من فائدة عظيمة قد ترجمت إلى الإنجليزية والهندية ونشرت من قبل إدارة البحوث الإسلامية فى بنارس حتى يعم النفع بها.

إن هذا الكتاب الذى يقع فى ٢٨ صفحة بالمقطع المتوسط يضم بين دفتيه موضوعات هامة تمت ٦٧ عنواناً تناول حياة النبي صلى الله عليه وسلم من زوايا مختلفة وخاصة مما ظل عثار جدل لدى طويلة منذ المستشرقين و المثقفين ثقافة غربية . فقد كان الأستاذ الفاروقى موفقاً فى عرض الخواص البارزة الهامة بطريقة جيدة وبأسلوب علمى وحسين دقيق . وقد استقى المواد لمحضرت من مصادر قديمة وكتب السيرة الموثوق بها وكذلك من الآيات القرآنية والحدیث النبوى الشريف .

إن الهدف كما نرى هو الرد على الآراء الناقضة المضللة والوقوف فى وجه الهجمات والمواقف والاعمال السيئة التى توجب اليتا بين أوجه و أخرى من فعل بعض المتفائلين إما بلواذتهم أو بتعريض غيرهم من أعداء الدين .

إن من الموضوعات الحية التي تناولها المعاصر هي تحریم الربا - و الفسار - و المسكرات - و الزنا - و موضوع مواصلات الفلأ و البانك - و الاطفال المعوقين - و التوازن بين الروح و المادة - و محاولة الإسلام للاقتحام و الرهانية - و موضوع الطهارة في الإسلام و أهميتها - و هي الخاصة أورده المؤلف خصائص الرسالة المعصية و نفس إنجازات الرسول في مجال الفكر و العمل و بل على التخيير و الإصلاح الذي تحقق بدعوة الإسلام و نوه بالمنزلة العليا التي آكرم الله تعالى بها نبيه.

نقد جاء هذا الكتاب في وقت مناسب جداً يقتضيه العصر و يشلوب بل بلغة يفهمها الغرب و خاصة في حين يتخبط فيه في دياجير الضلالة و الظلام روحياً و ذكراً - و لا نستبعد أن يتجه إلى الإسلام لكون تعاليمه سهلة سمحاء و ميسورة تفهم مع العقل و المنطق - و لكن هناك عراقيل شقف في سبيلهم و تمنعهم من الإعتناق بهذا الدين الحنيف في سرعة سريعة و كثرة هائلة - و إذا أضفنا النظر في هذه العوائق لوجدنا أنها ترجع إلى المسلمين أنفسهم - منها عدم توفر رموز كاذبة و بلغة عصرية و يشلوب و لهجة مفتحة على الأباطيل و الأمال التي تنشر متكررة في صورة مختلفة يمكن للقائق عكساً تاماً - و كذلك أنه مهما كانت فضائل الإسلام مامية و رفيعة - لا يمكن أن تجذب إليها الأنظار إلا إذا كان لها دعاية - و قد أخذت الدعاية في العصر الحديث مكاناً يجعلها في الدرجة الأولى من الأهمية - و من الأسباب أيضاً نظرة الغربيين إلى المسلمين في العصر المعاصر فإن صلة المسلمين بأدياب الإسلام الجوهرية لم تدم إلا مجرد صلة إسمية و انتماسهم في التنازعات في الأمور الفرعية غير الأصيلة - فمن نرى أن كثيراً من الناس يتفكرون في الخلق دون ذات الخالق و الأخذ في سلوكهم بأدياب الإسلام التي من شأنها أن تجعل من المسلم رجلاً قوياً الإيمان و مهذب الأخلاق و كريم النفس.

إن عنصرين هاميين من عناصر الشر الذي تنال على الإسلام و يهاجمانه في عرينه هما رجال السياسة الإستعماريون و رجال الدين المتعصبون لمرأهم - لا يتفكرون بهاجموننا بالأباطيل و المفترقات و إذا

ثقافة الهند

شئنا أن نحصى أكتانيهم لكانت هناك حاجة إلى سقعات كثيرة.
إن المستشرقين أو المثقفين ثقافة غربية لا يهتمون بالسميرة
التبوية الشوية بطريقة صحيحة لأنهم إما يعتمدون على الكتب
غير الإسلامية أو المبنية على مصادر و مراجع غير صحيحة ، لذلك
لا يفتونا أن نذكر أن الكتاب المذكور سوف يعتبر إضافة قيمة في
توفير أساس متين للوقوف على التعليمات الإسلامية و فهم السميرة
التبوية المقدسة من نواح هامة بأسلوب يظايب العقول الغربية، خذ
مثلا موضوع المساواة التي نلنى بها الإسلام بقوله " إن أكرمكم عند الله
اتقاكم " و قول الرسول الله صلى الله عليه وسلم " لا فضل لعربي على
عجمي إلا بالتقوى " فقد وضع بهذا حدا للتفاخر بالانقلاب أو الجنس
أو اللون و جعل من المؤمن إخوة حقا و نفخ فيهم روحا جديدة ، كذلك
مسألة وضع المرأة و موقف الإسلام منها فقد استوعبها الخلف
استيعابا كاملا بعنوانين مستقلة مثلا المرأة في أوروبا ، المرأة في
الامرس ، المرأة في المجتمع المصري و الهندي . المرأة في الصين و روسيا
و اليابان ، و في المجتمع العربي . و المرأة في البوذية . المرأة في
اليهودية و النصرانية . و أخيرا ذكر المرأة في الإسلام و عنایت بها ،
فقال إن الشريعة التي جاء بها المصطفى صلى الله عليه وسلم لم تصرف
النظر عن المرأة قط في يمتها من الشؤون الاجتماعية و طبقت القانون
على الرجال و النساء تطبيقا مساويا عادلا ، و كذلك غد مثلا تعدد
الزوجات، فقد ظل هذا الموضوع إلى الآن عثار جدل عند جماعة من
الناس، فقد دافع المؤلف دفاعا مجيدا عن هذا المبدأ في هذا الكتاب و ما
لا شك فيه أن التوحيد في الزوجة في الإسلام هو المثل الأعلى بل هو
الحال الذي يستعمل تقنيده، فلتسمع قوله تعالى " فإن غفتم أن لا تعدلوا
فواحدة " فقد تناول المؤلف هاتين القيمتين بأسلوب يتحلى في
روحه دماسا مع أحداث الإحتياجات و الأفكار الغربية بالدولمة
و التحليل طعنا و أدبيا.

